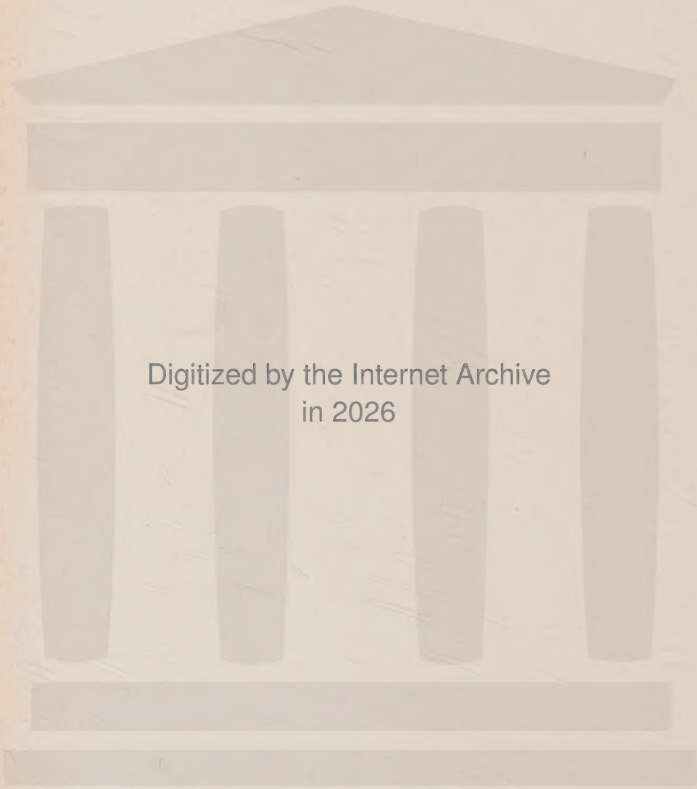
SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1950_18

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN / ERICH DINKLER

18. Jahrgang 1950

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

VERLAG J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1950

m.f.v.18
1950

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

INHALT

Das Urchristentum, Nachträge zu Teil I—III. Von Professor Dr. *Werner Georg Kümmel* in Zürich 1

Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens. Von Professor D. Dr. *Ernst Benz* in Marburg/Lahn 53

Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933—1945. Von Dr. *Herbert Wehrhan* in Tübingen 69, 112

Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik. Von Professor D. Dr. *Otto Eißfeldt* in Halle/Saale 91, 179, 267

Martin Heidegger und der Humanismus. Von Professor Dr. *Gerhard Krüger* in Tübingen 148

Nordische Literatur zum Neuen Testament 1939—1949. Von Dozent Dr. *Gösta Lindeskog* in Uppsala/Schweden 216, 288

Die moderne Welt und das Christentum. Von *Hermann Herrigel* in Schorndorf 238

Erich Frank: Philosophical Understanding and Religious Truth. Von Professor Dr. *Hans-Georg Gadamer* in Frankfurt am Main 260

Kirche, Staat und Schule in den Vereinigten Staaten. Von Professor *Friedrich C. Sell* in South Hadley / Mass. USA 318

Verzeichnis der besprochenen Werke 339

43661

n.f.r.18
1950

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Benz, D. Dr. *Ernst*, Professor in Marburg/Lahn 53

Eißfeldt, D. Dr. *Otto*, Professor in Halle/Saale 91, 179, 267

Gadamer, Dr. *Hans-Georg*, Professor in Frankfurt am Main 260

Herrigel, *Hermann*, Privatgelehrter in Schorndorf 238

Krüger, Dr. *Gerhard*, Professor in Tübingen 148

Kümmel, Dr. *Werner Georg*, Professor in Zürich 1

Lindeskog, Dr. *Gösta*, Dozent in Uppsala 216, 288

Sell, *Friedrich C.*, Professor in South Hadley / Mass. USA 318

Wehrhahn, Dr. *Herbert*, Dozent in Tübingen 69, 112

Das Urchristentum

Nachträge zu Teil I—III

Von Werner Georg Kümmel

K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe (Theol. Stud. 14), Zollikon-Zürich,[2] 1943. — H. W. Bartsch, Parusieerwartung und Osterbotschaft, Ev. Theol. 1947/48, 115—126. — Ders., Die Taufe im Neuen Testament, Ev. Theol. 1948/49, 75—100. — F. W. Beare, The Sequence of Events in Acts 9—15 and the Career of Peter, Journ. of Bibl. Lit. 62, 1943, 259—306. — P. Bonnard, La discipline ecclésiastique selon le Nouveau Testament (Centenaire de la Faculté de théologie de l'église évangélique libre du Canton de Vaud. Études théologiques et documents), 1947, 115—135. — L. Cerfaux, Le chapitre XV[e] du livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne (Miscellanea G. Mercati = Studi e testi 121, I), 1946, 107—126. — C. T. Craig, The Beginning of Christianity. New York-Nashville, 1943. — O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 12). Zürich, 1948. — Ders., Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums, Th. Ztschr. 4, 1948, 360—372. — M. Dibelius, Das Apostelkonzil, Th. Lit. Ztg. 72, 1947, 193—198. — Ders., Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle, Forschungen und Fortschritte 21 bis 23, 1947, N. 7—9. — Ders., Die Bekehrung des Cornelius, Conjectanea Neotestamentica XI, 1948, 50—65. — Ders., Der erste christliche Historiker, Schriften der Universität Heidelberg 3, 1948, 112—125. — A. M. Farrer, The Ministry in the New Testament („The Apostolic Ministry", hrsg. v. K. E. Kirk), London,[2] 1947, 113—182. — F. V. Filson, The Christian Teacher in the First Century, Journ. of Bibl. Lit. 60, 1941, 317—328. — W. F. Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism. London, 1948. — A. Fridrichsen, Propter Invidiam. Note sur I Clem. V, Eranos Rudbergianus (= Eranos vol. XLIV), 1946, 161—174. — Ders., The Apostle and His Message, Uppsala Universitets Årsskrift 1947. — P. Gaechter, Jerusalem und Antiochia. Ein Beitrag zur urkirchlichen Rechtsentwicklung, Ztschr. f. kath. Theol. 70, 1948, 1—48. — M. Goguel, La naissance du Christianisme. Paris, 1946. — Ders., L'Église primitive. Paris, 1947. — N. Huffman, Emmaus among the Resurrection Narratives, Journ. of Bibl. Lit. 64, 1945, 205—226. — J. Jeremias, Mc 10, 13–16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 40, 1941, 243—245. — H. Katzenmayer,

War Petrus in Korinth ?, Int. Kirchl. Ztschr. N. F. 33, 1943, 20—27. — Ders., Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und Antiochia, ebd. 35, 1945, 116—130. — C. King, The Outlines of New Testament Chronology, Church Quart. Rev. 139, 1945, 129—153. — J. Klausner, From Jesus to Paul. Translated from the Hebrew by W. F. Stinespring. London, 1943. — J. L. Klink, Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde. Diss. Leyden, 1947. — W. L. Knox, The Acts of the Apostles. Cambridge, 1948. — F.-J. Leenhardt, Le Baptême chrétien, son origine, sa signification (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 4). Neuchâtel-Paris, 1944. — E. Lohmeyer, Evangelium und Kultus. Göttingen, 1942, 102 ff. — T. W. Manson, St. Paul in Ephesus: (2) The Problem of the Epistle to the Galatians, Bulletin of the John Rylands Library 24, 1940, 59 bis 80, 327—341. — Ders., Entry into Membership of the Early Church, Journ. of Theol. Stud. 48, 1947, 25—33. — G. Mayeda, Le langage et l'Évangile. Genève, 1948, 56 ff. — H. G. Marsh, The Origin and Significance of the New Testament Baptism. Manchester,1941. — H. V. Martin, The Primitive Form of Christian Baptism, Expos. Times 1947/48, 160—163. — Ph. H. Menoud, L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 22). Neuchâtel-Paris, 1949. — W. Michaelis, Die Sakramente im Johannesevangelium. Bern, 1946. — Ders., Die jüdische Proselytentaufe und die Tauflehre des Neuen Testaments, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 105, 1949, 17 ff. 34 ff. — B. Orchard, A New Solution of the Galatians Problem, Bulletin of the John Rylands Library 28, 1944, 154—174. — J. R. Porter, The „Apostolic Decree" and Paul's Second Visit to Jerusalem, Journ. of Theol. Stud. 47, 1946, 169—174. — Th. Preiss, Le baptême des enfants et le Nouveau Testament, Verbum Caro 1, 1947, 113—122 (deutsch Th. Lit. Ztg. 73, 1948, 651—660). — B. Reicke, Die Mahlzeit des Paulus auf den Wellen des Mittelmeers Act. 27, 33—38, Th. Ztschr. 4, 1948, 401—410. — D. F. Robinson, A Note on Acts 11, 27—30, Journ. of Bibl. Lit. 63, 1944, 169—172. — Ders., Where and when did Peter die ?, ebd. 64, 1945, 255—267. — H. Sahlin, Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XII). Uppsala, 1945. — H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, Th. Lit. Ztg. 72, 1947, 321—336. — E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung (Abhandl. z. Theol. d. Alten und Neuen Testaments 8). Zürich, 1946. — Ders., Die neutestamentliche Gemeindeordnung, Ev. Theol. 1946/47, 338—363. — E. F. Scott, The Nature of the Early Church. New York, 1941. — M. H. Sheperd, Paul and the Double Resurrection Tradition, Journ. of Bibl. Lit. 64, 1945, 227—240. — M. Simon, A propos de la lettre de Claude aux Alexandrins, Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg 21, 1943, 175—183. — H. Strathmann, die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus Matthäus 16 17–19, Ztschr. f. Syst. Theol. 20, 1943, 223—282. — A. N. Wilder, Variant Traditions of the Resurrection in Acts, Journ. of Bibl. Lit. 62, 1943, 307—318.

Die bisher erschienenen Berichte über die Erforschung des Urchristentums[1]) hatten es sich zur Aufgabe gesetzt, über die seit 1933 erschienenen Arbeiten zur Gesamtgeschichte, zu den Quellen, zur äußeren und inneren Geschichte der Urkirche zu berichten. Die kriegsbedingten Schwierigkeiten haben es mit sich gebracht, daß das längere Zeit vor Kriegsende abgelieferte Manuskript des 3. und 4. Teiles mehrere Jahre liegen bleiben mußte, und daß auch eine größere Zahl von Arbeiten, besonders aus den angelsächsischen Ländern, nicht rechtzeitig zugänglich geworden war. Es erschien darum notwendig, dem 1943 abgeschlossenen Bericht einen Nachtrag folgen zu lassen, der die seit 1942 erschienene bzw. zugänglich gewordene Literatur verarbeitet. Auch hier ist wie in den bisherigen Berichten absolute Vollständigkeit nicht erstrebt, jedoch der Versuch gemacht, nichts Wichtiges zu übergehen. Dem hier zunächst gebotenen Nachtrag zu den drei ersten Teilen des Berichts soll ein Nachtrag zum 4. Teil in Bälde folgen.

I.

Zunächst ist auf zwei bedeutsame, in ihrem Wesen sehr verschiedene Darstellungen der Gesamtgeschichte des Urchristentums hinzuweisen. C. T. Craig möchte dem Anfänger eine zuverlässige Übersicht über die Entstehung des Christentums bieten, um ihn so für ein eingehenderes Studium des Neuen Testaments vorzubereiten. Er bietet darum zwar zum Schluß eine vorzügliche Bibliographie von weiterführenden Werken in englischer Sprache, dagegen keine Auseinandersetzungen mit abweichenden Anschauungen in Form von Anmerkungen, sondern nur Hinweise auf die jeweils vorausgesetzten Bibeltexte. Aber diese Beschränkung auf das für den Anfänger Faßliche hindert C. nicht, eine wirklich selbständige und auf allseitiger Kenntnis der modernen Forschung aufgebaute Darstellung des Urchristentums zu geben. Der Standpunkt des Verf. ist ein streng kritischer; er will wirklich das *Werden* der Urkirche und ihrer Gedankenwelt als eine Entwicklung schildern und macht durchaus damit Ernst, daß wir die Widersprüche der Quellen durch kritische Besinnung auf den relativen Wert jeder einzelnen Überlieferung in Ausgleich zu bringen suchen müssen. Aber er begnügt sich nicht mit dieser kritischen Darstellung, sondern stellt auch die theologische Frage nach dem eigentlichen Wesen des Evangeliums und seiner legitimen Fortbildung oder Verfälschung in der ältesten Geschichte der Urkirche. So folgt auf einen gerecht urteilenden Überblick über das zeitgenössische Judentum zunächst eine ausführliche Darstellung Jesu, bei der besonders die Bedeutung, aber auch die Grenze der Naherwartung betont wird. Richtig wird dann gezeigt, daß die Auferstehungsbotschaft be-

1) Th. R. N. F. 14, 1942, 81 ff. 155 ff.; 17, 1948, 3 ff. 103 ff.

gründet war auf die Erfahrung des lebendigen Christus, daß aber nur der Glaube entscheiden kann, ob Gott den von den Menschen Verworfenen gerechtfertigt hat oder nicht. Die Kirche entstand nicht direkt aus der Predigt Jesu, sondern aus der Predigt von der Auferstehung Christi, wobei die Zugehörigkeit zum neuen Gottesvolk entscheidend wurde. C. bietet nun, was die Anschaulichkeit der Darstellung durchaus fördert, nicht eine zusammenhängende Darstellung der paulinischen Theologie, sondern fügt die Gedanken des Paulus jeweilen in den Zusammenhang der gesamturchristlichen Entwicklung ein. Besonderen Nachdruck legt C. auf die Darstellung des Werdens der christologischen Vorstellungen (mit Recht wird dabei die relativ späte Einwirkung des Gedankens vom leidenden Gottesknecht betont) [1] und auf die Entwicklung der Heilsgedanken. Die Frage nach der Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften wird in dem jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang erörtert. Eine Parusieverzögerung findet C. nicht schon bei Paulus, wohl aber bei den Synoptikern. Zusammenfassend wird als das Wesen des ursprünglichen Evangeliums an Hand der beiden aramäischen Worte Abba und Maranatha die Verkündigung von dem in Jesus handelnden Vater und von der kommenden Gottesherrschaft herausgestellt, zu der die menschliche Antwort im Verhalten des Christen untrennbar hinzugehört; nur die Spannung zwischen *beiden* Polen erhält das Evangelium lebendig. So ist Craigs Darstellung des Urchristentums eine vorzügliche Leistung, die nicht nur eine wirkliche Einsicht in das geschichtliche Werden, sondern auch eine Aufdeckung der zentralen Wirklichkeit des Evangeliums bietet, von der aus dieses Werden zu beurteilen ist.

M. Goguel hat dagegen eine umfassende Geschichte des Urchristentums zusammen mit einer allseitigen Darstellung des Wesens der Urkirche dargeboten und damit nicht nur sein Versprechen eingelöst, der Schilderung des Lebens Jesu eine Geschichte des Weiterlebens des Glaubens an Jesus und der Entstehung der Kirche folgen zu lassen [2], sondern auch seine zahlreichen, z. T. bereits früher besprochenen Einzeluntersuchungen [3] zu einem umfassenden Gesamtbild vereinigt. Er bietet einerseits im 1. Band eine Geschichte des Urchristentums bis zu den Apostolischen Vätern, die in Längsschnitten die Entstehung des urchristlichen Glaubens und die verschiedenen Formen seiner Stabilisierung darstellt, um mit einer ausführlichen Geschichte der Zusammenstöße zwischen Christentum und Umwelt zu schließen; er schildert andererseits im 2. Band die Entwicklung und die verschiedenen

1) Vgl. die nähere Begründung dieser These durch C. T. Craig, The Identification of Jesus with the Suffering Servant, Journ. of Rel. 24, 1944, 241 ff.

2) S. M. Goguel, La vie de Jésus, 1932, 8. — Alle drei Bände stehen unter dem Sammeltitel „Jésus et les origines du Christianisme".

3) Th. R., N. F. 17, 1948, 6 f. 26 f. 112 ff. 123 f. 126 f.

Formen des Kirchenbegriffs, der Gemeindeverfassung, des Gottesdienstes und des christlichen Lebens und stellt an das Ende eine Skizze des Werdens der urchristlichen Literatur. Infolge dieses Aufbaus nach Längsschnitten ließen sich Wiederholungen nicht vermeiden, man erhält aber auch wirklich einen vollständigen und die einzelnen Zeugengruppen sorgfältig für sich behandelnden Überblick über die einzelnen geschichtlichen Sachverhalte. In den Einleitungsfragen übernimmt G. die Resultate seiner bisher fünfbändigen, leider nicht vollendeten Einleitung in das NT [1]), so daß für diese Fragen sich nur bei den katholischen Briefen und der Apokalypse Neues findet. Die wissenschaftliche Literatur in französischer und deutscher Sprache ist sehr reichlich zitiert und benutzt, englische Literatur begegnet nur in geringerem Umfang; durch die sorgfältige Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung wird der Leser jeweils in den Stand der Frage gut eingeführt. So darf dieses Doppelwerk als eine vorzügliche Leistung und als eine unentbehrliche und im Augenblick nicht übertroffene Gesamtdarstellung der Geschichte des Urchristentums angesprochen werden, dessen Benutzung nur dadurch erschwert wird, daß ihm jedes Register fehlt.

G. bezeichnet es einleitend als die Aufgabe einer Geschichte des Urchristentums, die Entstehung der neuen Religionsgemeinschaft und die Bildung ihrer Lehre verständlich zu machen, da Jesus die Kirche nicht gegründet und nicht vorausgesehen hat; und er weist mit Recht darauf hin, daß wir als Quellen für diese historische Aufgabe nur die Auswahl der Kirche des späteren 2. Jahrhunderts besitzen, so daß wir nicht wirklich eine Geschichte des Urchristentums in seiner ganzen Breite, sondern nur der Entstehung der altkatholischen Kirche geben können. Er schickt außerdem einen chronologischen Abriß voraus, der freilich mit der Datierung der Bekehrung des Paulus in das Jahr 29 und des Apostelkonzils in das Jahr 43/44 schwerlich haltbar ist [2]). Entsprechend der von G. fixierten Aufgabe beginnt die eigentliche Darstellung mit der Untersuchung, wie es zur Bildung des „neuen religiösen Objekts" durch die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu gekommen ist. Hier wird nicht nur der sekundäre Charakter des Berichts vom leeren Grabe nachgewiesen, sondern auch die Behauptung vertreten, daß die Christophanien erst die Folge waren von dem wieder lebendig gewordenen Glauben der Jünger vor dem Tode Jesu. Da G. hier nur wiederholt, was er in seiner schon besprochenen Arbeit über den urchristlichen Auferstehungsglauben [3]) ausführlicher dargestellt hatte, braucht nicht noch einmal gezeigt zu werden, daß diese Umkehrung der in den Quellen bezeugten Tat-

1) Introduction au Nouveau Testament I — IV, 2, 1922/26.

2) S. die Kritik von C. C. Mc Cown, Journ. of Bibl. Lit. 66, 1947, 326 f. und meine Bemerkungen Th. R., N. F. 17, 1948, 47 ff.

3) S. Th. R., N. F. 17, 1948, 6 f.

sache nicht imstande ist, die Entstehung des Auferstehungsglaubens zu erklären. Auch Goguels Auffassung von dem unpneumatischen Charakter der palästinischen Urgemeinde, dem ein Fehlen des Glaubens an die *gegenwärtige* Wirksamkeit des auferstandenen Christus entspricht, ist schon als unbegründet erwiesen worden [1]). Im übrigen unterscheidet G. innerhalb der Geschichte des palästinischen Christentums eine „apostolische" und eine „dynastische" Richtung, die sich in der Führung der Jerusalemer Gemeinde ablösten, dagegen gegenüber Paulus zusammenstanden. Während das „dynastische" Christentum sich in dem geschichtlichen, wirkungslosen Judenchristentum der Zeit nach 70 fortsetzte, hat das „apostolische" Christentum über Palästina hinausgewirkt, und besonders die dem Paulus sehr reserviert gegenüberstehende römische Gemeinde ist von Jerusalem aus gegründet worden. Diese Unterscheidung einer dynastischen und einer an die Zwölf sich anschließenden Richtung innerhalb der Urgemeinde dürfte richtig sein, und auch das ist richtig, daß die dynastische Richtung die gedankliche Entwicklung der Großkirche nicht mitmachte und darum nicht lebensfähig blieb. Daß diese dynastische Richtung freilich den Juden so wenig anstößig war, daß die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus durch den Hohepriester nur aus persönlichen Neidgefühlen des Hohepriesters gegenüber Jakobus erklärt werden könne, ist ebenso unbewiesen wie die Annahme einer Gründung der römischen Gemeinde von Jerusalem aus; und die ablehnende Haltung der römischen Gemeinde gegenüber Paulus kann nur behauptet werden, weil G. Apg. 28 15 als Zusatz streicht und 2. Tim. 1 15–18 als ein echtes Fragment eines Paulusbriefes aus der römischen Gefangenschaft in Anspruch nimmt. Durchaus überzeugend schildert G. dann die Entstehung des hellenistischen Christentums: die kritischen Gedanken des Stephanus haben ihre Wurzel in den Gedanken der letzten Zeit der Wirksamkeit Jesu, aber dieses hellenistische Christentum konnte nicht in Jerualem bleiben und begann von Antiochia aus die Heidenmission, in die Paulus hineingezogen wurde. In diesen Zusammenhang fügt G. eine Zusammenfassung der paulinischen Theologie ein, die als sekundär gegenüber der religiösen Erfahrung bezeichnet wird; G. scheidet sorgfältig das gemeinchristliche Gut von den hellenistischen Fortbildungen im paulinischen Denken, doch zeigt sich keine einheitliche Linie, die das gesamte Denken des Paulus beherrscht.

Im umfangreichsten dritten Teil behandelt G. in überzeugender Weise die Entwicklung bis zum Beginn des Frühkatholizismus und dabei besonders die innerchristlichen Spannungen und die innerhalb der Kirche auftretenden Irrlehren. Dabei wird hervorgehoben, daß einer Vereinheitlichung und Festi-

1) S. Th. R., N. F. 17, 1948, 26 f. und die kritischen Einwände von Ph.-H. Menoud, Revue de théol. et de philos. 35, 1947, 179 f.

gung der Kirche die für das hellenistische Christentum ursprünglich maßgebende Geisterfahrung und die eschatologische Naherwartung im Wege standen, und in äußerst lehrreicher Weise wird gezeigt, wie diese beiden Wirklichkeiten in den verschiedenen Zeugengruppen allmählich zurücktreten bzw. umgebildet werden: die Entwicklung verläuft in beiden Fällen ganz parallel so, daß sich die Triebkräfte dieser Bewegungen erschöpfen, die religiösen Wirklichkeiten aber als latente Kraft erhalten bleiben; doch hat diese Umbildung keine Krise hervorgerufen. Daß bei dieser Zurückdrängung des pneumatischen und eschatologischen Elements der zeitliche Dualismus der jüdischen Tradition ersetzt wurde durch einen ontologischen Dualismus, der sich in Raumbegriffen ausdrückte, dürfte freilich noch nicht einmal für das Johannesevangelium ganz zutreffen. Bei der Schilderung der judaistischen Agitation gegen Paulus gesteht G. mit Recht keine aktive Beteiligung der Urapostel zu, nimmt dagegen seit dem Zwischenfall von Antiochia eine feindliche Stellung der Jerusalemer Gemeinde gegen Paulus an. Sorgfältig werden dann die verschiedenen Entwicklungen zur Orthodoxie und Kirchenmystik in der nachpaulinischen Literatur nachgezeichnet, wobei die Vorstellungen der Apostelgeschichte mit Recht als Zeugnisse für das Durchschnittschristentum zwischen 80 und 90 angesehen werden, während Johannes zu Unrecht neben die geschichtslose hellenistische Mystik gestellt wird. Der Jakobusbrief und die Didache werden einleuchtend unter dem Titel „christianisme moralisant" zusammengefaßt und mit einem missionierenden Judentum in Verbindung gebracht, und überzeugend wird auch das Denken des 1. Clemensbriefes als Fortbildung dieser Gedankenwelt dargestellt. Sorgfältig werden schließlich auch die in den urchristlichen Schriften bekämpften Irrlehren auf ihren verschiedenen Charakter hin untersucht, wobei G. betont, daß erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts das Gefühl aufkam, daß die Verschiedenheit der Vorstellungen eine Gefahr für das Sein der *einen* Kirche bedeute.

Ein letzter Teil schildert schließlich die Reaktion des Judentums und Heidentums gegen die sich ausbreitende christliche Gemeinde. Daß die jüdischen Behörden nur gegen die hellenistischen Christen feindlich eingestellt waren, dürfte freilich ohne die radikale Streichung der Nachrichten von Apg. 1—5 kaum zu behaupten möglich sein, doch ist es richtig, daß eine scharfe Feindschaft in Palästina erst nach 70 entstand. Durchaus überzeugend wird gezeigt, daß der Prozeß der Römer gegen Paulus sich nur darum drehte, ob Paulus noch ein Jude sei, der darum den Schutz der den Juden geltenden Gesetze genießen dürfe. „Le procès de Paul marque la fin d'une période dans l'histoire des relations du christianisme et de l'Empire, de celle dans laquelle le christianisme . . . n'était consideré que comme une variété du judaisme" (S. 544). Nach Goguels Meinung ist nicht ohne Zutun der Ju-

den beim Brand von Rom zuerst dem Staat die klare Scheidung zwischen Judentum und Christentum bewußt geworden, was freilich schwerlich beweisbar ist. Sehr erwägenswert ist dagegen die Annahme, daß die Christen bei dieser Gelegenheit nicht wegen angeblicher Schuld am Brand Roms, sondern als *piacula* hingerichtet worden seien, weil man den Zorn der Götter auf die Gottlosigkeit der Christen zurückführte. Im übrigen betont G. mit Recht, daß noch bei Trajan von einer besonderen antichristlichen Gesetzgebung der Kaiser keine Rede sein kann. Abschließend zeigt G. richtig, daß das Urchristentum auf die Verfolgung nirgendwo mit Gewalt antwortete und sich nicht in eine staatsfeindliche Haltung bringen ließ.

Noch ertragreicher für das Verständnis des Urchristentums ist wohl Goguels Schilderung der wesentlichen Erscheinungsformen der Urkirche im 2. Band seines großen Werkes. Der erste Teil behandelt hier die Lehre von der Kirche. Der jerusalemischen Auffassung von der Kirche als der Fortsetzung des Heilsvolkes, dessen Mittelpunkt die Jerusalemer Gemeinde mit den Aposteln bis zur Parusie bildet, stellt G. die paulinische Lehre gegenüber, nach der die Kirche die versammelte Kultgemeinde ist, die ihre Einheit im Ruf und Heilshandeln Christi hat. Die Wurzel für diesen grundlegenden Unterschied sieht G. in der Ausrichtung der Jerusalemer Gemeinde auf die Zukunft im Gegensatz zur paulinischen Erfahrung des gegenwärtigen Christus. Es ist deutlich, daß G. hier die bekannte These Holls aufnimmt und christologisch unterbaut. Es ist aber schon oben betont worden, daß von einem Fehlen des Glaubens an den gegenwärtigen Christus in der Urgemeinde so wenig die Rede sein kann wie von einem Zurücktreten der Parusiehoffnung bei Paulus; auch ist die Bedeutung des Bewußtseins von der heilsgeschichtlichen Situation und im Zusammenhang damit die Vorstellung von der Christenheit als dem neuen Gottesvolk bei Paulus übersehen, weshalb die Kirche nicht ernsthaft im Sinne des Paulus als „Leib Christi" verstanden werden kann, sondern als Kultversammlung verstanden werden muß. So ergibt sich eine schiefe Gegenüberstellung der beiderseitigen Kirchenbegriffe, da die Urgemeinde zwar durchaus lokal, aber nicht rechtlich-partikularistisch und Paulus zwar universal, aber nicht ohne strengen Anschluß an die geschichtliche Wurzel der Kirche gedacht hat. Doch wird auf diese Frage im Zusammenhang der Erforschung des Kirchenbegriffs zurückzukommen sein. Durchaus richtig wird dagegen gezeigt, wie in der nachpaulinischen Entwicklung das Interesse sich immer mehr auf die Kirche an sich und auf ihre äußeren Funktionen und Garantien verschiebt und der eschatologische Charakter der Kirche als Heilsvolk der Endzeit immer stärker zurücktritt, während sich schon im 1. Clemensbrief und bei Ignatius ein Mythus über den Ursprung und die rechtliche Begründung des kirchlichen Amtes findet.

Ein 2. Teil geht der Entwicklung der Organisation der Urkirche nach. Mit Recht wird hier der Besprechung der Entwicklung der Gemeindeämter die Frage nach der Entwicklung der Vorstellung vom Apostelamt vorausgestellt. G. unterscheidet die paulinische Vorstellung vom Apostolat als einem göttlichen Charisma von der jerusalemischen Auffassung von der Schaffung des Apostolats durch Jesus mittels der Wahl der Zwölf. Die paulinische Vorstellung vom Apostolat als Charisma sei aber älter als das Verständnis des Apostolats als einer Institution, die Jerusalemer hätten zuerst die paulinische Auffassung übernommen und ihr die Einsetzung der Zwölf durch Jesus hinzugefügt, diese Vorstellung sei aber dann später allein herrschend geworden und habe die Zurückführung der kirchlichen Institutionen auf die Apostel ermöglicht. Nun ist es zweifellos richtig, wenn G. das Apostolat als die sachliche Begründung für den Zusammenhang der äußeren Form der Kirche mit der Heilsgeschichte in Jesus erkannt und darum der Behandlung der Entwicklung dieser äußeren Formen vorangestellt hat; aber die Unterscheidung der beiden Vorstellungen vom Apostolat ist falsch, da auch für Paulus das Apostolat nicht geschichtsloses Charisma ist, sondern auf die Einsetzung durch den auferstandenen Jesus zurückgeführt wird, und da in der gesamten Urkirche das Apostolat gar nicht einfach als Fortsetzung des Amtes der Zwölf gilt, sondern der Sendung durch den Auferstandenen entspringt. Und darum ist auch der paulinische Apostelbegriff nicht älter als der jerusalemische, sondern es dürfte schon früh die Tendenz, den Apostolat auf die Zwölf zu beschränken, sich neben die weitere Fassung des Apostelbegriffes gestellt haben [1]). Durchaus richtig wird dann die Entwicklung der kirchlichen Ämter dahin geschildert, daß von Anfang an charismatische und von der Gemeinde gewählte Ämter nebeneinander bestanden, die allmählich zusammenfielen, ohne daß ein schroffer Wechsel in der Wertung der lokalen kirchlichen Ämter stattgefunden hätte. Sehr lehrreich ist weiter der Nachweis, wie sich gegen Ende des ersten Jahrhunderts an der Stelle des durch die Missionare hergestellten Zusammenhanges zwischen den Einzelgemeinden die ersten Ansätze regionaler Gruppierungen herausbildeten. G. meint, daß sich zu gleicher Zeit auch schon die Entwicklung anbahne, die zur Vorrangstellung der römischen Gemeinde führte, die ausschließlich auf die führende Tätigkeit dieser Gemeinde zurückgehe, während der Aufenthalt des Petrus in Rom unsicher bleibe, jedenfalls zur Ausbildung dieser führenden Stellung der römischen Gemeinde nichts beigetragen habe, was sicher richtig ist. Höchst lehrreich wird auch das zögernde Aufkommen von Kirchenzucht

1) S. Th. R., N. F. 17, 1948 126 Anm. 2 und besonders H. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, Studia Theologica I, 1947, Lund 1948, 96 ff., der das höhere Alter des von Paulus übernommenen Apostelbegriffs überzeugend nachweist.

innerhalb der christlichen Gemeinde aufgezeigt, die zuerst im 1. Clemensbrief den *Amtsträgern* zuerkannt wird.

Der 3. Teil behandelt dann den Kultus. Nachdem die Zeugnisse über die Arten des christlichen Kultus zunächst vorgeführt worden sind, ist ausführlich von der Taufe die Rede. G. nimmt an, daß in der Jerusalemer Gemeinde sich die Taufe nur auf die Sündenvergebung am Ende der Tage bezog und nicht mit dem Geistesempfang verbunden gedacht war, während bei Paulus die Taufe eine gegenwärtige Sündenvergebung bewirkt, die Eschatologie also nur das schon Empfangene vollendet, während schließlich in der nachpaulinischen Zeit die Taufe zum Einweihungsritus erstarrt. Die Taufe übergetretener Kinder hält G. schon bei Paulus nicht für unmöglich, ohne hier sicher urteilen zu wollen. Diese Darstellung einer Entwicklung der Taufvorstellungen ist nur dadurch möglich, daß G. die Zeugnisse über den Geist als Taufwirkung in der Urgemeinde ohne genügende Begründung eliminiert und übersieht, daß Paulus die *empfangene* Sündenvergebung als gemeinchristliche Vorstellung voraussetzt, wenn er vom Gestorbensein mit Christus in der Taufe als von einer allgemein anerkannten Vorstellung in Röm. 6 ausgeht. Die folgende Darstellung der Geschichte des Abendmahls zeichnet sich durch besondere Besonnenheit aus, indem weder der Zusammenhang des paulinischen Herrenmahls mit dem letzten Mahl Jesu geleugnet noch das paulinische Herrenmahl zu einem naturhaften Ritus gemacht wird. Das Fehlen der Beziehung des Herrenmahls auf die Passion in den Didache-Gebeten wird mit Recht als Degeneration und nicht als selbständiger Typus aufgefaßt, während sich bei Johannes die Eucharistie mit der Inkarnation verbindet, im Hebräerbrief dagegen völlig zurücktritt. Auch die Wandlung der Sakramentsvorstellung und die Entstehung des Osterfestes werden erörtert, so daß man diesen Abschnitt über die Geschichte der Eucharistie als eine der zuverlässigsten Darstellungen der Gegenwart wird bezeichnen dürfen.

Ein umfangreicher 4. Teil behandelt schließlich das christliche Leben, wobei sittliche Lehre und sittliches Leben getrennt dargestellt werden, was unnötige Wiederholungen verursacht. Während die Erörterung der sittlichen Verkündigung Jesu allzu kurz ist, bietet G. zum Verständnis des Paulus nicht nur eine lehrreiche Kritik der neueren Interpretation der paulinischen Ethik, sondern schildert auch durchaus überzeugend die sittliche Forderung des Paulus als Moral des Gerechtfertigten, der aus Gegenwart *und* Zukunft der Heilssituation lebt. Bei Johannes bestreitet auch hier G. alle eschatologischen Züge, was dazu führt, daß die Ethik aus einem ontologischen Dualismus abgeleitet wird, wohingegen der 1. Johannesbrief diese Überspringung der Wirklichkeit durch den Hinweis auf die Sünde wieder korrigiere. Sehr eindrucksvoll ist aber dann der Aufweis, wie die moralische Forderung in

der nachpaulinischen Literatur in immer stärkerem Maße gesetzlich und eudämonistisch verstanden und darum dem Judentum wieder angenähert wird. Auch die wechselnde Stellung zu Ehe, Reichtum, Frauen- und Sklavenfrage wird sorgfältig erörtert. Der dann noch folgende 5. Teil, der den Nachweis führt, daß sich erst bei den Apologeten eine eigentliche christliche Literatur findet, ist zu kurz, um wirklich belehren zu können. Ein Schlußabschnitt stellt fest, daß die Kirche nicht von Jesus gegründet, aber aus dem Glauben erwachsen ist, der durch seine Wirksamkeit ermöglicht wurde, und geht den treibenden Kräften nach, die zu Vereinheitlichung und Differenzierung in der ältesten christlichen Entwicklung geführt haben. So darf dieses umfangreiche Werk, nicht zuletzt auch wegen seiner reichen, freilich nicht bis in die letzten Jahre fortgesetzten Bibliographien und seiner sorgfältigen Auseinandersetzungen mit abweichenden Meinungen, als äußerst wertvolle und unentbehrliche Gesamtdarstellung des Urchristentums bezeichnet werden.

Neben diesen umfassenden Gesamtdarstellungen sind zwei Arbeiten zu nennen, die die Geschichte des Urchristentums unter einem besonderen Gesichtspunkt behandelt haben. E. F. Scott möchte zeigen, daß die Kirche sich nicht aus kleinen Anfängen entwickelt hat, sondern daß im Gegenteil die ersten Anfänge der Kirche vor Pfingsten die wahre Kirche darstellten, die dann versuchen mußte, sich angesichts des Ausbleibens der Parusie in der Welt einzurichten. In äußerst kenntnisreichen und kritisch vorsichtigen Ausführungen wird darum zunächst nachgewiesen, daß die Kirche von Jesus nicht gegründet wurde, aber ein direkter Ausfluß des Werkes Jesu ist, weil Jesus die Menschen in das nahende Gottesreich berufen hatte und die ursprünglichen Hörer dieser Botschaft den Kern der ersten Gemeinde bildeten. Ferner wird gezeigt, daß die Entstehung der Kirche sich aus der starken Gewißheit dieser Jünger erklärt, den auferstandenen Jesus gesehen zu haben, was sich aus einer nur kurze Zeit möglichen psychischen Hochspannung erkläre, die auf der brennenden Überzeugung beruhte, daß das Gottesreich schon so gut wie gekommen sei. Daher ist die Kirche „the community which stands in this earth for the higher spiritual order" (S. 62). Von diesem Ausgangspunkt aus wird dann schließlich im einzelnen ausgeführt, daß Gottesdienst, Organisation, Lehre, ethische Forderung usw. entstanden aus der Notwendigkeit, diese erfahrene und erhoffte höhere Welt zu erhalten und doch der weiter bestehenden gegenwärtigen Welt so weit als notwendig anzupassen; die Kirche blieb der Weltordnung entgegengesetzt, mußte aber um ihrer Aufgabe des Zeugnisses von der höheren Welt willen an dieser Welt teilnehmen und so Kompromisse schließen. Will die Kirche ihr Wesen nicht vergessen, muß sie sich immer ihres Ursprungs aus der Botschaft Jesu vom Gottesreich bewußt bleiben. Nun hat S. zweifellos darin recht, daß die Kirche

nicht durch allmähliche Entwicklung entstanden ist, sondern in ihrem Wesen da war, sobald ein Kreis von Zeugen der Auferstehung Jesu bestand; und auch das ist richtig, daß die Kirche sich um ihrer Botschaft willen der weiterbestehenden Welt anpassen mußte. Aber im übrigen ist einmal völlig übersehen, daß die Urkirche sowohl die Entstehung ihres Auferstehungsglaubens wie die Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft begründet gewußt hat in einem in der Geschichte sich vollziehenden göttlichen Handeln, und daß darum die Kirche nicht von „einer höheren geistigen Ordnung", sondern von Gottes Handeln in Jesus Christus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gepredigt hat. Und andererseits ist übersehen, daß die Kirche sich von Anfang an als das Gottesvolk und darum als die Erfüllung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung verstanden hat. Weil dies beides übersehen ist, wird der innere Zusammenhang von Reichgottesbotschaft und notwendiger Kirchengründung nicht klar; infolgedessen ist der Nachweis sehr dankenswert, daß die Kirche durch den Zusammenhang mit den Ostererfahrungen der ersten Jünger steht und fällt, und daß alle Entwicklung im einzelnen an diesem Zusammenhang zu prüfen ist, aber der eigentliche Charakter der Urkirche als einer vorläufigen Verwirklichung der endzeitlichen Heilsgemeinde kommt nicht zum Vorschein.

Eine sehr beachtliche Darstellung der Geschichte der Urkirche bis zu Paulus hat dann J. Klausner in seinem neuen Buch gegeben, das 1939 zuerst in hebräischer Sprache erschienen ist. Wie Klausners früheres Buch über „Jesus von Nazareth" (1930 deutsch erschienen) zeigt auch dieses Buch die völlige Beherrschung der Quellen und eine große Kenntnis der modernen wissenschaftlichen Literatur aller Sprachen. Das Anliegen Klausners in seinem neuen Buch ist ausgesprochenermaßen ein doppeltes: er will erklären, warum das Christentum sich vom Judentum trennen mußte, und warum das Judentum die Lehre des Paulus nicht annehmen konnte. Diese Fragen will K. als Historiker beantworten, „to whom theology is only an auxiliary subject" (S. 260 Anm. 7), aber er verleugnet dabei doch nirgends den Standpunkt des völkisch empfindenden Juden, für den Nation und Religion zusammenfallen, und der jede Entwicklung ablehnt, die eine Gefährdung des Judentums als einer Nation mit sich bringen könnte. Doch hindert diese Einstellung K. nicht daran, zunächst einmal den historischen Sachverhalt darzustellen, wie er ihn sieht, und er behandelt nacheinander die religiöse Umwelt des Heidenchristentums, die Entwicklung von der Urgemeinde bis zum Lebensende des Paulus und die Lehre des Paulus. Im 1. Teil, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, ist besonders wertvoll die Schilderung des Diasporajudentums und seiner Gedankenwelt. K. sucht dabei einerseits die rein jüdischen Grundlagen des gesamten Diasporajudentums, auch Philos, nachzuweisen, andererseits die Wurzellosigkeit dieses Juden-

tums zu betonen, das einen Kompromiß zwischen Judentum und Heidentum schloß, so daß es zum geeigneten Boden für die paulinische Mission wurde: „if it had not been for these half-assimilated people, the struggle would not have concluded with the complete victory of „the apostle of the Gentiles"-Saul-Paul of Tarsus" (S. 30). Man wird gegen diese Darstellung, so viel Richtiges sie besonders durch den Nachweis erhält, wie stark das Diasporajudentum der paulinischen Mission vorgearbeitet hat, doch einwenden müssen, daß das Diasporajudentum als ganzes schwerlich so entnationalisiert und assimiliert war, wie K. es will, zumal auch das palästinische Judentum nicht in dem Maße von der hellenistischen Geisteswelt abgeschnitten war, wie es bei K. den Anschein hat [1]). Auch auf die den Band abschließende Darstellung der Lehre des Paulus kann hier nur hingewiesen werden. Die Gedanken des Paulus erscheinen bei K. als ausschließlich jüdischer Herkunft, aber als durch unbewußte heidnische Beeinflussung so stark verändert, daß das Resultat nicht mehr jüdisch, ja antijüdisch werden mußte. Außerdem wird die Entstehung entscheidender Züge der paulinischen Verkündigung (die pneumatische Christologie, die Aufhebung der Gültigkeit des Zeremonialgesetzes, die konservative Ethik) als kluger Politik und Opportunismus entsprungen dargestellt. Aber gerade durch diese seine Fehler scheint Paulus für K. zum eigentlichen Vater eines vom Judentum gelösten selbständigen Christentums prädestiniert gewesen zu sein. Man wird gegen diese Paulusdarstellung einzuwenden haben, daß sie den Christusgehorsam des Paulus unterschätzt und der bewußten Lösung vom Judentum falsche Motive unterschiebt, weil der im Anschluß an die Verkündigung Jesu von Paulus vertretene neue Gottesbegriff ebenso übersehen ist wie die Botschaft vom eschatologischen Heilshandeln Gottes. Aber darauf kann hier nur hingewiesen werden [2]).

Ausführlicher muß dagegen auf Klausners Darstellung der ältesten Geschichte des Urchristentums eingegangen werden. Die vorausgestellte Besprechung der Quellen ist auffällig konservativ (die Verf. der Wir-Quelle und der Apg. sind identisch und mit Lukas dem Arzt gleichzusetzen; die Apg. zeigt sorgfältiges chronologisches Interesse usw.; auch der Eph. wird als paulinisch verteidigt); beachtlich ist dagegen zur Erklärung der Differenzen zwischen 1. und 2. Thess. der Hinweis auf ähnliche Widersprüche bei Schriftstellern der verschiedensten Zeiten. Die Entstehung der Urgemeinde

1) Auf diesen Sachverhalt hat auch hingewiesen A. D. Nock in seiner Besprechung (Journ. of Bibl. Lit. 63, 1944, 55 ff.).

2) Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Klausner, besonders in Hinsicht auf seine dogmatischen Voraussetzungen, habe ich in den „Judaica" 4, 1948, 1—35 geboten („Jesus und Paulus. Zu Joseph Klausners Darstellung des Urchristentums").

wird dann erklärt durch die voneinander unabhängigen und nicht zu bestreitenden Visionen des auferstandenen Jesus durch Maria Magdalena in Jerusalem und Petrus in Galiläa. Die Wurzel dieser visionären Erlebnisse war die Tatsache, daß die Jünger Jesu trotz ihrer verzweifelten Flucht eine Reihe von Tatsachen aus dem Leben Jesu festgehalten hatten, die sie an Jesu überragender Bedeutung doch nicht zweifeln ließen. Nach dieser Vision kehrte Petrus mit den übrigen Jüngern aus Galiläa nach Jerusalem zurück, und dort schlossen sich der Schar der Jesusgläubigen die Mutter und die Brüder Jesu an; ohne die führende Rolle des Petrus wäre keine vom Judentum unterschiedene Sekte entstanden. Aber erst der Anschluß von Diasporajuden an die neue Gemeinde ermöglichte die Entstehung einer neuen Religion, die Judentum und Heidentum vermischte. Die Vorstellungen und Gebräuche dieser neuen Gemeinde aber (geistliche Messiasauffassung, gemeinsames Gebet und Mahl, Taufe, gemeinsamer Besitz) ähnelten aufs stärkste den Vorstellungen und Bräuchen der Essener und kamen in die Urgemeinde durch den Einfluß des Herrenbruders Jakobus, der asketisch wie die Essener lebte. Man sieht leicht, daß hier in stark unkritischer Weise der Bericht von der Schau des Auferstandenen durch Maria Magdalena in Joh. 20 zu einer zentralen Bedeutung kommt, die ihm schwerlich gebührt, und daß die Problematik des Nebeneinanders von galiläischen und jerusalemer Erscheinungsberichten durch ein allzu einfaches Hintereinander gelöst wird. Völlig unbewiesen aber ist die Behauptung, daß charakteristische Züge der Urgemeinde essenischen Einfluß verraten, und eine so frühe Einwirkung des Herrenbruders Jakobus auf die Urgemeinde ergibt sich nicht aus den Quellen, ganz abgesehen davon, daß die Beziehung des Jakobus zu den Essenern auch nicht bewiesen ist. Durchaus überzeugend wird dann aber die Flucht der hellenistischen Judenchristen aus Jerusalem damit erklärt, daß die hellenistischen Christen Verfolgung von seiten der Juden erfuhren, weil sie im Gegensatz zu den Zwölf die Grundlagen des Judentums gefährdeten, und darauf verwiesen, daß diese hellenistischen Judenchristen dann zuerst auch nicht als Juden geborene Anhänger der jüdischen Religion zu Christus bekehrten. Eine reine Vermutung aber ist, daß man von diesen Bekehrten zunächst den vollen Übertritt zum Judentum gefordert habe, daß man aber dann eingesehen habe, daß man auf diese Weise schwerlich Heiden in größerer Zahl gewinnen könne, und darum auf die Befolgung der Kultgesetze durch diese Bekehrten verzichtete; denn es ist ja keineswegs sicher, daß die Entwicklung sich genau in der Reihenfolge vollzogen hat, wie sie Apg. 8—11 darstellt. Paulus wird nun im weiteren als Diasporajude geschildert, der palästinische Bildung genossen hatte und darum hin und her schwankte zwischen palästinischem Pharisäismus und jüdischem Hellenismus, woraus sich die Möglichkeit der völligen Aufgabe des geschichtlichen Judentums ergab.

Seine Damaskusvision läßt sich nach K. nur erklären, wenn er wenigstens oberflächlich Jesus als Mensch gekannt hatte; die Erinnerung an den Anblick des Gekreuzigten und des gesteinigten Stephanus verursachte eine Vision, zu der Paulus als Epileptiker besonders veranlagt war. Obwohl K. auf diese Diagnose der Krankheit des Paulus großen Wert legt und viele Parallelen anführt, ist sie ja mehr als fraglich, und die psychologische Ableitung der Bekehrungsvision des Paulus ist ohne jeden Anhalt an den Quellen. K. schildert nun die vereinzelten Fälle von Heidenbekehrungen vor Paulus (Cornelius, Barnabas und Lukios von Kyrene nach Apg. 11, 20) und nimmt an, daß man in allen diesen Fällen die Beschneidung und eine gewisse Befolgung des Zeremonialgesetzes gefordert habe. Infolge dieser freien Haltung wurden Petrus und der Zebedaide Jakobus vom gesetzestreuen Agrippa I. bestraft (Petrus entkam durch eine List), dagegen nicht der gesetzesstrenge Herrenbruder Jakobus, der erst 20 Jahre später von den Sadduzäern hingerichtet wurde unter Protest der Pharisäer. K. meint nun, daraus folgern zu dürfen, daß also *nur* die Sadduzäer dem Christentum grundsätzlich Widerstand leisteten, und daß dies der Hauptgrund sei für die rasche Ausbreitung des Christentums. Nun ist freilich schon fraglich, ob Agrippa I. wirklich aus Gesetzestreue Petrus und den Zebedaiden Jakobus bestrafte; weiter ist völlig unerwiesen, daß die Frage der Gesetzesgültigkeit und nicht vielmehr die Frage der Anerkennung des Gekreuzigten als Messias den Haß gewisser jüdischer Kreise gegen die Christen verursachte; ganz besonders aber ist es völlig aus der Luft gegriffen, daß die rasche Ausbreitung des Christentums etwas mit der Duldung durch die Pharisäer und der Feindschaft von seiten der Sadduzäer zu tun habe. Denn hier wird die Gesetzesfrage zweifellos gegenüber der Messiasfrage zu Unrecht überbetont, und dieser Fehler zeigt sich dann auch bei der Behandlung der weiteren Wirksamkeit des Paulus. K. verlegt, ohne das zu begründen, den Zwischenfall zwischen Paulus und Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11 ff.) *vor* das Apostelkonzil und identifiziert die Kollektenreise Apg. 11, 27 ff. mit der Reise zum Apostelkonzil Apg. 15, 1 ff., wobei die 1. Missionsreise vor dem Apostelkonzil angesetzt wird. Aus dieser durchaus problematischen Verknüpfung der für die 2. und 3. Jerusalemreise des Paulus in der Apg. angegebenen Motive ergibt sich für K. die Möglichkeit, die freundliche Einstellung der Jerusalemer dem Paulus gegenüber auf eine unbewußte Beeinflussung durch die von Paulus mitgebrachte Kollekte der Heidenchristen in Antiochia zurückzuführen! Daß die Gesetzesfrage auf dem Apostelkonzil im Mittelpunkt stand, ist natürlich unbestreitbar, aber K. sucht darüber hinaus zu zeigen, daß Paulus in der Gesetzesfreiheit deswegen zu völligem Entgegenkommen gegenüber den Heiden bereit war, weil er nur so Erfolg haben konnte, und daß Paulus in der späteren Verteidigung der vollen Gesetzesfreiheit für

christliche Juden *und* Heiden das von ihm anerkannte Aposteldekret übertrat, das er darum einfach nicht erwähnte. Die Gesetzesfreiheit der paulinischen Mission wird also als ein „easy way of becoming a Christian" (S. 372) verstanden und der Gegensatz zwischen Paulus und den Judaisten einzig in der Frage nach dem Umfang oder überhaupt der Geltung des Gesetzes gesehen, wobei die Befolgung des Zeremonialgesetzes als ein notwendiger Schutz für den Bestand des von den Heiden sich unterscheidenden jüdischen Volkes interpretiert wird. Hier zeigt sich der entscheidende Mangel dieses Geschichtsbildes: der Unterschied der christlichen Verkündigung vom spätjüdischen Glauben wird nicht in der Deutung der Gottesgeschichte und damit in der Christologie, sondern allein in der Stellung zum Gesetz und damit in der Ethik gesehen. Dieses Verfehlen des entscheidenden Gegensatzes der Juden und Judaisten zu Paulus bringt es mit sich, daß bei aller Sorgfalt der geschichtlichen Darstellung der eigentliche Sinn der Auseinandersetzungen in der ältesten Geschichte der Urkirche nicht verstanden wird. Daß K. die feineren Differenzen innerhalb der Urkirche, die die neuere Forschung herausgestellt hat, nicht bemerkt, ist dann nur die selbstverständliche Folge dieses Mangels. Aber kann man so auch der Gesamtauffassung Klausners nicht beipflichten, seine Darstellung nötigt im einzelnen zur Nachprüfung und besseren Begründung mancher überkommenen Anschauungen und ist darum besonders wertvoll.

II.

Von den Quellen für die Geschichte des Urchristentums sind die außerchristlichen Texte kaum mehr behandelt worden. Nur M. Simon hat den Claudius-Brief an die Alexandriner [1]) noch einmal untersucht. Er weist nach, daß der Ausdruck „Krankheit" für die von seiten der Juden drohende politische Gefahr sich auch sonst belegen läßt, und betont noch einmal, daß von einem innerjüdischen Streit in dem Kaiserbrief keine Rede ist, so daß die Beziehung des Briefes auf Unruhen, die durch christliche Missionare in Alexandrien verursacht seien, endgültig aufgegeben werden muß [2]). Die Hauptquelle für die Geschichte des Urchristentums, die Apostelgeschichte, ist dagegen neuerdings mehrfach untersucht worden. Während neue Kommentare nicht erschienen sind, ist einerseits die Frage nach den Quellen, andererseits die nach dem literarischen Charakter des Werkes Gegenstand der Forschung gewesen. War schon früher darauf hingewiesen worden, daß

1) S. Th. R., N. F. 14, 1942, 157 ff.

2) Auch H. I. Bell, Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period, Harv. Theol. Rev. 37, 1944, 188 ff. denkt nur an jüdische Zuwanderer aus Syrien.

Torreys Annahme der Übersetzung von Apg. 1—15 aus dem Aramäischen nicht haltbar sei[1]), so hat H. SAHLIN diese zwar auch abgelehnt, aber statt dessen den Nachweis zu führen versucht, daß der Verfasser des ursprünglich ungetrennten Werkes Lukasevangelium-Apostelgeschichte in Lk. 1 5 bis Apg 15 35 eine frühere Schrift aufgenommen habe, die Lk 1 5—37 a hebräisch, von da an aramäisch abgefaßt war. Diesen „Protolukas", der um 50 von einem Judenchristen in Antiochia verfaßt worden war, habe der Verf. des ganzen Werkes Lk-Apg übersetzt und zu einer Apologie des Paulus am Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom ausgeweitet und dabei innerhalb von Apg 1—15 die Kapitel 9, 12, 13, 14 und die Erwähnungen des Saulus-Paulus in 7 58 ff., 9 1–30, 11 25 ff., 15 1 ff., außerdem die Stücke 7 2–50 und 9 31–43 eingeschoben. In der vom Verf. des Gesamtwerkes übernommenen „protolukanischen" Vorlage von Apg 1—15 war also Paulus nicht erwähnt, woraus S. schließt, daß Paulus nicht auf dem Apostelkonzil war, und daß Gal 2 1 eine Reise beschreibe, die erst nach dem Apostelkonzil stattfand, jedoch vor den Ereignissen von Apg 12 1 ff. Nach S. ist das ursprünglich einheitliche Werk Lk-Apg dann sekundär in 2 Bücher geteilt worden, wobei Lk 24 50–53 und Apg 1 1–5 von fremder Hand zugesetzt wurden. Nun liegt das Hauptinteresse Sahlins in seiner gelehrten, unter reicher Literaturbenutzung verfaßten Arbeit freilich auf der Rekonstruktion des von ihm angenommenen hebräischen Urtextes von Lk 1 und 2 und auf der Herausstellung der darin vertretenen Theologie, worauf hier nicht eingegangen werden kann[2]). Aber die einleitungs- und anhangsweise vertretene Auffassung von der in Apg 1—15 verwerteten aramäischen Quelle müßte, wenn sie zu Recht bestünde, dazu Veranlassung geben, die Geschichte des älteren Urchristentums völlig neu zu schreiben. S. hat aber diese Annahme schwerlich einleuchtend zu machen vermocht. Die Beweisgründe dafür, daß die Erwähnungen des Paulus in Apg 9—15 sämtlich Zusätze des Gesamtverfassers von Lk-Apg zu seiner „Urlukas"-Quelle seien, sind völlig willkürlich; so werden z. B. aus Apg 15 1 ff. die in einwandfreiem Griechisch abgefaßten Stücke 15 16–18. 23–29 und einige typisch lukanische Wendungen als Zusätze entfernt und dann festgestellt, daß *also* Paulus beim Apostelkonzil nicht anwesend war; so werden die Erzählungen in Apg 9 aus „Protolukas" ausgeschaltet, weil sie biographischen und legendarischen Charakter tragen; so werden Apg 13 und 14 wegen ihres besseren Griechisch und ihres biographischen Interesses als nicht zu „Protolukas" passend bezeichnet

1) Th. R., N. F. 14, 1942, 167 f. Auch M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1946, 207 will *höchstens* in den Petrus- und Stephanusreden eine aramäische Quelle zugestehen.

2) S. dazu die berechtigte Kritik von W. MICHAELIS, Symb. Bibl. Upsal. 11. 1948, 5 ff.

und darum als Einschiebung erklärt. Das alles ist methodisch völlig unhaltbar, weil ein echter circulus vitiosus vorliegt, insofern als der supponierte Charakter der hypothetischen Schrift „Protolukas" als Mittel zur Feststellung der Einschiebungen in diese Schrift dienen muß. Und der aramäische Charakter der so gewonnenen Quellenschrift ist überhaupt nicht erwiesen. Darüber hinaus liegt auch nicht die Spur eines Beweises für die Annahme vor, daß Paulus nach zweijähriger Gefangenschaft in Rom freigelassen werden mußte, weil der Prozeß infolge des Fehlens einer geordneten Anklage niedergeschlagen wurde, und daß das Gesamtwerk Lk-Apg als Apologie des Paulus *vor* dem Abschluß dieses Prozesses geschrieben worden sei, wobei dann Apg 28 30 f. als *spätere* Anfügung des Verfassers des Gesamtwerkes erscheinen, als Paulus eben ohne formellen Prozeß freigelassen worden war. Und schließlich kann man zwar mit guten Gründen die Annahme vertreten, daß der Himmelfahrtsbericht am Beginn der Apostelgeschichte interpoliert sei[1]); aber daß Lk 24 50–53 ein nicht vom Verfasser des Gesamtwerkes stammender Zusatz sei, ist eine von S. mit keinem Argument begründete Vermutung, und deshalb ist keineswegs erwiesen, daß ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen Lk 24 49 und Apg 1 6 sekundär zerstört worden sei. Und wenn S. schließlich das Gesamtwerk Lk-Apg als Apologie des Paulus verstehen will, die in seinen Prozeß eingreifen sollte, so wird zum Beweis für diese These nicht nur der Lukasprolog ganz willkürlich gepreßt, um juridischen Charakter zu erhalten, sondern es gelten auch gegen diese These die Argumente, die früher[2]) gegen B. S. Easton angeführt worden sind. Es muß daher abschließend gesagt werden, daß S. keine überzeugende Lösung der Quellenfrage der Apostelgeschichte vorgetragen hat, und daß seine Folgerungen für die Urgeschichte des Christentums darum auch nicht haltbar sind.

Um so wertvoller sind zwei verschiedenartige Versuche, den literarischen und theologischen Charakter der Apostelgeschichte zu bestimmen. W. L. Knox möchte an Hand einer Besprechung der Quellen der Apostelgeschichte und ihres Verhältnisses zu Paulus den geschichtlichen Wert und die theologische Art der Apostelgeschichte klarlegen. Er geht aus von der Feststellung, daß die Wir-Texte von derselben Hand stammen wie das übrige Buch und das Lukasevangelium, und daß kein Grund bestehe, an Lukas dem Arzt als Verfasser zu zweifeln, ohne daß diese Behauptung freilich bewiesen würde. Er stellt dann die Frage nach den Quellen. Da die Reden von Lukas eingefügt sind, sind sie bei der Frage nach den Quellen außer Betracht zu lassen. In 1 1—5 16 will K. eine zusammenhängende aramäische Quelle annehmen (die Annahme zweier paralleler Quellen für diesen Ab-

1) S. Th. R., N. F. 17, 1948, 9 Anm. 1. 2) Th. R., N. F. 14, 1942, 166

schnitt wird mit Recht abgelehnt); in der Stephanuserzählung hat Lukas zwei mündliche Erzählungen über den Tod des Stephanus verwertet, die Philippusgeschichten stammen von Philippus selber. Auch in den folgenden Kapiteln findet sich kein zusammenhängender Quellenfaden, so daß in Kap. 1—12 nur die urgemeindliches Kerygma wiedergebenden Reden und der Hauptteil von 1—5 aus schriftlicher Überlieferung stammen. Daß nun auch im anschließenden Paulusteil trotz der üblicherweise angenommenen Widersprüche zum Galaterbrief der Paulusgefährte Lukas reden kann, sucht K. dadurch nachzuweisen, daß er bestreitet, daß Gal 2 und Apg 15 dasselbe Ereignis beschreiben: die Gal 2 1 ff. beschriebene Zusammenkunft fand beim Hungersnotbesuch Apg 11 27 ff. statt und brauchte von Lukas nicht erwähnt zu werden; umgekehrt konnte Paulus, wenn der Galaterbrief *vor* dem Apostelkonzil von Apg 15 geschrieben war und Paulus bei diesem Apostelkonzil dann nur harmlosen Speiseforderungen zugestimmt hatte, dieses „Aposteldekret" im 1. Korintherbrief bei der Frage des Götzenopferfleisches durchaus übergehen. Dieser Versuch, die Identität der in Gal 2 und Apg 15 geschilderten Verhandlungen zu bestreiten und dem Paulus eine Zustimmung zu harmlosen „Speisegesetzen" zuzuschreiben, die er dann den Korinthern gegenüber nicht zu erwähnen brauchte, ist schon früher als unhaltbar abgelehnt worden [1]). Was K. dann weiter für die Zuverlässigkeit des Lukas als Historiker anführt (Lukas wollte nur entscheidende Ereignisse berichten und brauchte darum die Verhandlungen von Gal 2, die genauen Reisen der Gefährten des Paulus, die Streitigkeiten in Korinth usw. nicht zu erwähnen), kann keineswegs als Beweis für die These dienen, daß Lukas „has preserved on the whole an accurate account of the development of Christianity" (S. 61). Als Beschränkung des Geschichtswertes der Apostelgeschichte will K. nur das Fehlen zuverlässiger Chronologie am Anfang des Buches, die

1) Th. R., N. F. 17, 1948, 28 f. 32. Auch B. Orchard vertritt die Anschauung, daß Gal 2 1. 2. 6–10 dieselbe Jerusalemreise berichte wie Apg 11 27 ff., daß darum der Galaterbrief an die Gemeinden der ersten Missionsreise gerichtet sei, und daß bei dieser 2. Jerusalemreise des Paulus nur ein privates Abkommen zwischen Paulus und den Aposteln geschlossen worden sei, das dem Paulus die Aufnahme unbeschnittener Heiden in die Kirche ohne weiteres zugestand. Um diese Annahme halten zu können, muß dann Gal 2 3–5 als Parenthese erklärt werden, die darauf verweist, daß die Frage der Beschneidung des Titus bei jener Zusammenkunft gar nicht in Frage stand, daß aber wegen der Falschbrüder „jetzt die Freiheit der Heiden in Gefahr ist" (so sei zu 2 4. 5 zu ergänzen). Das ist aber exegetisch äußerst gewaltsam, besonders was die Ergänzung des Subjekts und Prädikats in 2 4 f. anbetrifft, verlangt außerdem, die 14 Jahre von Gal 2 1 von der Bekehrung des Paulus an zu rechnen und als Adressaten des Gal die Christen im Süden der Provinz Galatien anzunehmen, was alles schwerlich angeht.

Vorliebe für Wunder und „his carelessness in compiling his sources" (S. 67) gelten lassen; aber dieses Urteil wird gefällt, ohne daß der literarische Charakter und damit die eigentliche Absicht der Apostelgeschichte wirklich geklärt wären. Am wertvollsten ist das abschließende Kapitel über die „Theologie der Apostelgeschichte". Hier werden die in den Reden sich zeigenden theologischen Anschauungen herausgestellt, und es zeigt sich dabei, daß der Verf. der Apostelgeschichte nicht nur eine gute Kenntnis der Theologie der palästinischen Urkirche hatte, sondern auch die entwickeltere paulinische Christologie erst seit der Bekehrung des Paulus anklingen läßt; auch der Unterschied in der Gottesvorstellung der „hellenistischen" Reden 14 15 ff. 17 24 ff. von den übrigen Paulusreden wird ebensogut herausgehoben wie die Entwicklung der Geistvorstellungen innerhalb des Buches. Sind also auch die Ausführungen Knox' über den Geschichtswert der Apostelgeschichte nicht überzeugend, so hat er doch über das Fehlen zusammenhängender Quellen in großen Teilen des Buches und über die verwerteten theologischen Gedanken Wertvolles gesagt, so daß man an diesen Ausführungen nicht wird vorübergehen dürfen.

Sehr förderlich sind auch die kurzen Bemerkungen, die M. Dibelius kurz vor seinem Tode über die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle und über den ersten christlichen Historiker geschrieben hat. D. möchte hier vor der Erörterung der historischen Wahrscheinlichkeiten erst einmal den literarischen Charakter des Buches bestimmen. In dem ersten Aufsatz sucht er in Fortsetzung früher veröffentlichter Analysen [1]) zu zeigen, daß sich nur im 2. Teil der Apostelgeschichte eine zusammenhängende Quelle in Form eines Itinerars findet, aus dem sich die Wir-Stücke nicht als besondere Quelle ausscheiden lassen. In diese „Quelle ersten Ranges" hat Lukas Geschichten, kurze Nachrichten und besonders Reden eingefügt, die im Sinne des antiken Historikers nicht Geschichtlichkeit beanspruchen, sondern mit teilweise überliefertem Material die Absichten des Schriftstellers ausdrücken [2]). Im ersten Teil der Apostelgeschichte fehlt ein Faden ganz und darum auch die Schilderung einer Entwicklung, und die Nachrichten über die Kollektenreise 11 30 und über das Aposteldekret sind falsch eingeordnet, wie sich aus den Paulusbriefen ergibt. Der Geschichtswert hängt also, abgesehen von dem Itinerar des 2. Teiles, an den Einzeltexten (D. beurteilt aus literarischen Gründen den Schiffahrtsbericht in Kap. 27 und 28 als aus der Literatur übernommen und darum nicht zuverlässig). Ist auf diesem Wege wenigstens andeutungsweise, durch Scheidung der literarischen Einheiten

1) S. Th. R., N. F. 14, 1942, 172.

2) Eine Akademieabhandlung von D., die diese Reden ausführlicher behandelt, ist noch nicht erschienen.

ein sicherer Ausgangspunkt für die geschichtliche Beurteilung der Apostelgeschichte gewonnen, so kann nun im 2. Aufsatz die Frage nach der Absicht des Historikers Lukas gestellt werden. Hier ergibt sich einerseits, daß Lukas nicht nur den verschiedenwertigen Stoff sammelt, sondern auch „versucht, den Richtungssinn der Ereignisse sichtbar zu machen", indem er die göttliche Führung bei der Planung der Missionsreisen, ja schon bei der Inangriffnahme der Heidenmission usw. aufzeigt. Hier ergibt sich andererseits, daß Lukas durch die von ihm eingefügten Reden zum Verkündiger *an den Leser* wird[1]). „So wurde es möglich, daß er gerade mit den literarischen Mitteln des Historikers seiner andern Pflicht genügen konnte, ein Prediger des Christusglaubens zu sein". D. hat diese weiterführenden Erkenntnisse auch noch an zwei Einzelbeispielen illustriert, von denen in späterem Zusammenhang die Rede sein soll.

III.

Gehen wir zur äußeren Geschichte der Urkirche über, so ist die grundlegende Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Auferstehungserfahrungen für die Entstehung der Urgemeinde weiterhin mehrfach untersucht worden[2]). H.-W. Bartsch möchte dem Nebeneinander der Berichte über Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa und Jerusalem dadurch gerecht werden, daß er im Gegensatz zu Lohmeyer nicht ein historisches Nebeneinander galiläischer und jerusalemischer Auferstehungserfahrungen anerkennen, sondern die galiläischen Erscheinungen dadurch als die ursprünglichen erweisen will, daß er nachweist, daß die Berichte über die galiläischen Auferstehungs*erscheinungen* Jesu sich als literarisch sekundäre Umbildung des ursprünglichen Glaubens erkennen lassen, der Auferstehung und Parusie in eins sah. Das Hauptinteresse Bartschs liegt darum auf dem versuchten Nachweis, daß nicht nur in der Verkündigung Jesu, sondern auch in der Vorstellung der ältesten Gemeinde die Auferstehung mit der Parusie

1) Den Verkündigungscharakter der Apostelgeschichte hat neuestens auch B. Reicke betont, wenn er mit guten Gründen nachzuweisen sucht, daß die Mahlszene auf dem Schiff im Sturm Apg 27 33 ff. vom Verf. als sakramentales Mahl und damit als Vorbereitung der Mahlteilnehmer für etwaige spätere Teilnahme am christlichen Kultmahl geschildert wird. Wenn er dann freilich meint, daß diese rituelle Stilisierung der Handlung schon von Paulus stamme, so ist übersehen, daß die Art der Schilderung durch den Verf. der Apostelgeschichte, nicht die Handlung selber die Angleichung an das Herrenmahl der Gemeinde vollzieht.

2) J. Leipoldt, Zu den Auferstehungsgeschichten, Theol. Lit. Ztg. 73, 1948, 737 ff. behandelt nur religionsgeschichtliche Parallelen zur Darstellungsform der Auferstehungsberichte.

gleichgesetzt wurde; dieser Sachverhalt soll sich daraus ergeben, daß hinter der zweifellos vorhandenen Auffassung von der Auferstehung Jesu als dem Beginn seiner himmlischen Kyrioswürde die Deutung der Auferstehung als Parusie zu vermuten sei, und daß auch die Antwort Jesu im Prozeß Mark 14 62 ebenso wie die urchristliche Naherwartung der Parusie überhaupt die Parusie als unmittelbare Folge des Todes Jesu voraussetze. Diese ursprüngliche Anschauung sei dann dahin abgewandelt worden, daß man in der noch ausstehenden Parusie erst die Vollendung der Auferstehung sah, die so allmählich als Ereignis *innerhalb* der Geschichte verstanden wurde. Aber dieser allzu kurze Nachweis, daß in der Auffassung der Urkirche Auferstehung und Parusie zuerst in eins gesehen und erst allmählich auseinandergetreten seien, dürfte schwerlich gelungen sein. Jesus selber hat ja mit einem zeitlichen Abstand zwischen seiner Auferstehung und der nahe erwarteten Parusie gerechnet [1]), und die Urkirche hat von Anfang an in der Auferstehung Jesu den Beginn der Kirche gesehen und die Parusie *erwartet* [2]). Es kann darum keine Rede davon sein, daß die Unterscheidung zwischen Auferstehung und Parusie sich erst infolge der Parusieverzögerung entwickelt habe, und daß darum die galiläischen Auferstehungserscheinungen literarisch sekundär gegenüber den zu postulierenden ursprünglichen Parusieberichten seien. Daß das älteste Kerygma trotz des Festhaltens an der Erwartung der nahen Parusie von Auferstehungserscheinungen zu berichten wußte, und zwar vermutlich sowohl aus Galiläa wie aus Jerusalem, hat darum B. nicht wegerklären können. M. H. Sheperd sucht das Nebeneinander von jerusalemischer und galiläischer Lokalisierung der Auferstehungserscheinungen dadurch zu beseitigen, daß er bestreitet, daß wir in den Evangelien überhaupt irgendwelche sicheren Nachrichten über die Lokalisierung der Auferstehungserfahrungen haben, während Paulus sowieso keine Lokalangaben gibt. Aber die Behauptungen, daß Matth 28 16 nur symbolisch zu verstehen, Mark 14 28 interpoliert sei, Luk 24 36 ff. mit 24 33 f. nicht zusammenhänge usw., sind so willkürlich, daß sich auf diese Weise der Tatbestand nicht aus der Welt schaffen läßt, daß die Evangelien von Erscheinungen in Galiläa und Jerusalem wissen. Daß Paulus in 1. Kor 15 3 ff. beide Traditionen verbunden habe, ist freilich eine Behauptung, die S. nicht erst zu widerlegen brauchte. Sehr beachtlich sind dagegen die Ausführungen A. N. Wilders. Er stellt sich die Frage, ob hinter der Darstellung der Apostelgeschichte, die die fleischliche Auferstehung in Jerusalem von der Himmelfahrt und der späteren Geistesgabe des erhöhten Christus unterscheidet, sich Spuren einer älteren

1) S. den Nachweis bei W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 1945, 38 ff.

2) S. etwa W. G. Kümmel, Symb. Bibl. Upsal. 1, 1943, 19 ff.

Auffassung finden. Mit Recht wird darauf verwiesen, daß Apg 2 23 f. und 3 13 eine Erhöhung ohne physische Auferstehung und folgende Himmelfahrt voraussetzen, und daß auch 3 12 ff. die Auferstehung als Einsetzung zur Christuswürde gedeutet ist, ebenso wie 7 56, 10 42, 17 31 eine primitive Menschensohnchristologie vertreten. W. hat damit zweifellos von einer neuen Seite gezeigt, daß sich in der Apostelgeschichte Spuren primitiver Anschauungen der Urgemeinde erhalten haben, zu denen nach seinem Nachweis auch ein Verständnis der Auferstehung Christi gehört, das Auferstehung und Erhöhung noch in eins sah, wie das auch für Paulus gilt; der Rückgang auf einen aramäischen Urtext des in 2 25 ff. zitierten hebräischen Psalms ist freilich unnötig und problematisch. Sehr beachtlich ist schließlich auch die Untersuchung von N. Huffman. Er betont zunächst, daß nach wie vor die Tatsache festzuhalten sei, daß Petrus der erste Auferstehungszeuge war, und zeigt dann gegen Lohmeyer, daß die wahrscheinlichste Lokalisierung der Erscheinung vor Petrus Galiläa sei: Markus erwartet die Parusie eher in Jerusalem als in Galiläa (13 26 14 62), und Mark 16 7 weist darum mit ziemlicher Sicherheit nicht auf die Parusie, sondern auf die Schau des Auferstandenen durch Petrus in Galiläa hin. In diesen überzeugenden Zusammenhang sucht H. nun die in der Tat wenig beachtete Emmausgeschichte einzuordnen. Es ergibt sich, daß die Erzählung in ihren wesentlichen Zügen primitiv ist und erst durch Luk 24 21 b—27. 32 b. 34 mit den übrigen Auferstehungsgeschichten verbunden wurde. Ist auch diese Analyse sehr erwägenswert, so ist die daran angeschlossene Folgerung phantastisch: der ungenannte Jünger in der Emmausgeschichte soll Petrus gewesen sein, die Geschichte berichtete von der Auferstehungserscheinung vor Petrus in Galiläa, wurde von Lukas nach Jerusalem versetzt, und darum wurde Petrus gestrichen und nur versteckt in 24 34 beibehalten; vielleicht sei die letzte Quelle der Geschichte der verlorene Markusschluß. Für diese Hypothese gibt es aber auch nicht die Spur einer Beweismöglichkeit oder Wahrscheinlichkeit; die jerusalemische Lokalisierung des Emmausberichtes läßt sich so wenig beseitigen wie ihre Herkunft aus dem immer wieder postulierten verlorenen Markusschluß begründen [1]). Aber verzichtet man auf diese phan-

1) Die Annahme, der ursprüngliche Markusschluß sei verloren (s. dagegen Th. R., N. F. 17, 1948, 9 Anm. 2) ist jetzt auch abgelehnt worden von K. L. Schmidt, Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten, 1944, 27 und besonders von N. B. Stonehouse, The Witness of Matthew and Mark to Christ, 1944, 86 ff. und W. C. Allen, Journ. of Theol. Stud. 47, 1946, 46 ff.; 48, 1947, 201 ff. (zeigt, daß *ἐφοβοῦντο γάρ* als Ausdruck religiöser Scheu als Abschluß des Buches vorzüglich paßt). Wenn dagegen W. L. Knox, Harv. Theol. Rev. 35, 1942, 13 ff. zeigen wollte, daß kein antiker erzählender Text einen solchen abrupten Schluß hatte, so beweist das in keiner Weise, daß Markus nicht

tastischen Folgerungen, so hat H. in der Tat erneut wahrscheinlich gemacht, daß die galiläische Tradition von den Auferstehungserscheinungen älter ist, obwohl wir kein Recht haben, deswegen die Jerusalemer Erscheinungen zu bestreiten.

Auch die neuesten Arbeiten über die älteste Geschichte des Auferstehungsglaubens haben so das über diesem Geschehen liegende Dunkel notwendigerweise nicht aufhellen können, sondern nur aufgezeigt, welche Entwicklung die *Vorstellungen* von der erfahrenen und geglaubten Wirklichkeit der Auferstehung Jesu genommen haben [1]). Auch zu der Frage der Richtungen und der Ereignisse innerhalb der ältesten Urkirche ist auf keine umfassenden Untersuchungen mehr hinzuweisen [2]). Lohmeyers These vom doppelten Ursprung der palästinischen Gemeinde ist zwar von F. C. Grant in der Hauptsache gebilligt worden [3]), hat sonst aber wie schon gezeigt, nicht unwesentlichen Widerspruch erfahren. Lohmeyer selber hat versucht, noch an weiteren Vorstellungskreisen die beiden Richtungen der galiläischen und der jerusalemischen Urgmeinde aufzuweisen [4]), hat aber auch damit schwer-

---

aus bestimmten Gründen im Anschluß an den Septuaginta-Stil so geschrieben haben *kann*.

1) G. Mayeda hat in seinem Buch über die Bedeutung des Phänomens der Sprache für die Evangeliumsverkündigung auch die These verfochten, daß das Pfingstereignis einfach darin bestanden habe, daß die Jünger „in einer anderen Sprache", d. h. in Griechisch sprachen, und daß es bei diesem Glaubenszeugnis zum ersten großen Missionserfolg kam. Diese scheinbar so einfache Lösung scheitert aber an der völlig übergangenen Tatsache, daß Apg 2 4. 6. 8. 11 eindeutig vom Reden in *verschiedenen* Sprachen redet, und daß 2 13 dazu im Gegensatz steht. So einfach läßt sich das Problem des Pfingstereignisses nicht lösen!

2) Der Aufsatz von H. Katzenmayer über die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und Antiochien erzählt die Rolle des Petrus in der Jerusalemer Gemeinde einfach nach Apg und stellt dieser Erzählung die Annahme voraus, daß Petrus in Galiläa nach seiner ersten Schauung des Auferstandenen die erste Jüngergemeinde gesammelt und auch bereits die Familie Jesu hinzugezogen habe; diese vereinigten Anhänger Jesu seien dann unter Leitung des Petrus nach Jerusalem gezogen und hätten sich mit den dort vorhandenen Jesusjüngern vereint. Nach dem Apg. 12 1 ff. berichteten Vorgang verschwinde Petrus aus Jerusalem, um nur für das Apostelkonzil noch einmal dort aufzutauchen. Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß diese Kombinationen völlig unbeweisbar sind. Richtig ist dagegen der Nachweis, daß Petrus weder der Gründer noch der erste Bischof der Gemeinde von Antiochien war.

3) F. C. Grant, The Earliest Gospel, 1943, 125 ff.

4) „Das Gleichnis von der Saat" Mark 4 3 ff. (Deutsche Theol. 1943, 20 ff.) soll auf die galiläischen „Armen" zurückzuführen sein; aus den Kreisen galiläischer Frömmigkeit sei die Gottesknechtsvorstellung auf Jesus übertragen worden, und auch die davon zu unterscheidende Bezeichnung Jesu als Davidsohn

lich überzeugen können. Wichtiger ist, was in andeutender Form E. Lohmeyer im Schlußkapitel seines Buches „Kultus und Evangelium", das im übrigen von der Stellung Jesu zum jüdischen Kultus handelt, über die Stellung der Urgemeinde zum Kultus ausführt. Hier wird auf dem Hintergrund der doch wohl allzu scharf gesehenen gegensätzlichen Stellung Jesu zum Jerusalemer Tempelkult aufgezeigt, daß die Urgemeinde in Fortführung der Haltung Jesu den jüdischen Opferdienst ablehnte, wofür auch die Haltung der späteren Judenchristen spricht, dafür aber im Tempel den Messias Jesus verkündete. An die Stelle des durch die eschatologische Wirklichkeit Christi aufgehobenen jüdischen Kultus tritt der neue „Kultus" von Taufe und Abendmahl. Mit diesem Hinweis, der noch genauerer Ausführung bedürfte, ist ein bisher wenig beachteter Sachverhalt aufgezeigt, der die Notwendigkeit der Trennung des neuen Gottesvolkes von der alten Kultusgemeinde in sich schließt. Sehr beachtlich ist dann die Untersuchung von A. Fridrichsen über „den Apostel und seine Botschaft". F. stellt sich die Frage, wie es zur Entstehung eines dauernden Apostelamtes in der auf das Ende wartenden Urchristenheit kam, und erschließt aus Gal 2 7 f., daß sowohl Petrus wie Paulus durch eine besondere Erfahrung zu Aposteln berufen wurden. Die Apostelberufung des Petrus hat ihre Spuren in Joh 21 hinterlassen, sie ist ebenso von der Auferstehungserfahrung des Petrus zu unterscheiden wie die Apostelberufung des Paulus von dessen Bekehrungserlebnis. Dementsprechend war der Inhalt des Evangeliums, das dem Petrus und Paulus übertragen war, ein verschiedener: auf dem Boden des gemeinsamen Kerygmas (1 Kor 15 1 ff.) interpretierte Petrus die Bedeutung der Auferstehung als Voraussetzung für die Herrschaft des erhöhten Messias über die gläubigen Juden, während Paulus Christus als Herr des Alls betrachtete. Paulus war der Überzeugung, eine *besondere* Botschaft für die Heiden erhalten zu haben, und auf dem Apostelkonzil wurde das Missionsgebiet geographisch entsprechend diesen beiden Formen des apostolischen Evangeliums aufgeteilt. Die Urkirche in den 50er Jahren war also bestimmt durch drei Faktoren: die Kirche in Jerusalem unter dem Herrenbruder Jakobus, Petrus tätig als Apostel der Beschneidung, Paulus tätig unter den Heiden. Man sieht deutlich, daß hier die Tübinger Antithese nicht einfach wiederbelebt wird, daß aber in andere Weise die älteste christliche Entwicklung auf eine doppelte Wurzel zurückgeführt wird. Freilich ist gegen diese Konstruktion ein doppelter Einwand zu erheben: einmal muß zur Begründung der Annahme eines *besonderen* Apostolats des Petrus eine besondere Berufungs-

---

war im galiläischen Urchristentum lebendig („Gottesknecht und Davidsohn", Symb. Bibl. Upsal. 5, 1945; vgl. die berechtigte Kritik von F. V. Filson, Journ. of Bibl. Lit. 66, 1947, 91 ff.).

erfahrung des Petrus postuliert werden, die man schwerlich mit Joh 21 beweisen kann; und dann muß F. dem Paulus das Bewußtsein eines besonderen Evangeliums zuschreiben, während Gal 1 11 neben 1 8 doch deutlich zeigt, daß Paulus nicht an einen besonderen Predigtinhalt, sondern nur an einen besondere Predigtauftrag denkt. Andernfalls wäre auch gar nicht zu verstehen, warum Paulus an dem Versuch, im Zusammenhang mit seiner Heidenmission auch möglichst viele Juden für Christus zu gewinnen, Zeit seines Lebens festgehalten hätte [1]). So wertvoll also der Hinweis Friedrichsens auf die bestimmende Bedeutung der Petrus- und Paulusmission für die Geschichte der ältesten Kirche ist, so wenig scheint mir der Nachweis der Differenzierung dieser beiden Missionskreise durch einen inhaltlich grundsätzlich verschiedenen göttlichen Auftrag gelungen zu sein.

Wenden wir uns zu dem schwierigen Problem der Stellung des Apostelkonzils innerhalb der Geschichte der Urkirche, so sind alle in dem früheren Bericht erwähnten Standpunkte [2]) auch weiterhin mit neuen Variationen vertreten worden [3]). Die verbreitete Annahme, daß das Apostelkonzil seine geschichtliche Stellung *vor* der 1. Missionsreise habe, also mit Apg 11 27 ff. zu verbinden sei, wobei dann der Bericht Apg 15 als falsch eingeordnete Parallelüberlieferung erscheint, hat W. F. Beare wieder verteidigt; er nimmt

1) S. R. Liechtenhan, Paulus als Judenmissionar. Judaica 2, 1946, 56 ff.

2) Th. R., N. F. 17, 1948, 28 ff.

3) Über Sahlin und Orchard s. oben S. 20. Die verfehlte Gleichsetzung des 1. Besuchs des Paulus in Jerusalem (Gal 1 18 ff.) mit Apg 11 27 ff. hat D. F. Robinson (1944) in noch unmöglicherer Form aufgenommen, indem der 2. Besuch des Paulus dann mit Apg 18 22 identifiziert wird; denn auf diese Weise wird nicht nur das Vorhandensein und der Sinn von Apg 9, 26 ff. und 15 1 ff. überhaupt nicht erklärt, sondern es erheben sich auch unüberwindliche chronologische Schwierigkeiten (vgl. schon die Gegenbemerkungen von F. W. Beare, Journ. of Bibl. Lit. 63, 1944, 407 ff.). Vollends willkürlich ist schließlich die Kombination von T. W. Manson, der den Bericht über die Zusammenkunft der Apostel Gal 2 1–10 weder mit Apg 11 27 ff. noch mit Apg 15 identifizieren will, sondern annimmt, daß der Gal 2 1 ff. berichtete Besuch in Jerusalem später als Apg 11 27 ff., aber unmittelbar vor Beginn der 1. Missionsreise stattfand, während im Anschluß an die 1. Missionsreise der Zwischenfall Gal 2 11 ff. und daran anschließend die Zusammenkunft Apg 15 1 ff. sich ereigneten. Zu diesem Zweck muß freilich gegen allen natürlichen Zusammenhang des Textes die Frage der Beschneidung des Titus Gal 2 3–5 als nicht bei der Zusammenkunft Gal 2 1. 2. 6–10 behandelt erklärt und auch aus Apg 15 darum die Beschneidungsfrage gestrichen werden. Außerdem muß angenommen werden, daß die Zusammenkunft Gal 2 1 ff. in der Apg überhaupt nicht berichtet ist, und daß zwischen Gal 2 1–10 und 2 11 ff. die 1. Missionsreise einzuschieben sei. Alle diese Annahmen sind äußerst willkürlich und keineswegs notwendig.

darüber hinaus an, daß die Berichte über die Reisen des Petrus Apg 9 32 bis 10 48 hinter die Apg 11 27 ff. anzusetzenden Verhandlungen des Apostelkonzils zu verlegen seien und zeitlich mit der 1. Missionsreise des Paulus und Barnabas (Apg 13 und 14) zusammenfallen; erst danach sei der Streit in Antiochia Gal 2 11 ff. anzusetzen. Den beim Apostelkonzil beteiligten Jakobus (Gal 2 9) möchte B. mit dem Zebedaiden identifizieren. Für diese Identifizierung gibt es freilich keine Beweismöglichkeit, so wenig wie für die Verlegung von Gal 2 11 ff. hinter die 1. Missionsreise; und die gesamten Umstellungen setzen überdies voraus, daß der Bericht Apg 15 völlig wertlos sei. Beachtlicher ist der Vorschlag von J. R. Porter. Auch er geht aus von der Annahme, daß die Gal 2 1 ff. berichtete Zusammenkunft vor der 1. Missionsreise stattgefunden haben müsse (= Apg. 11 27 ff.), und daß der Bericht in Apg 15 eine an falscher Stelle eingefügte Verdopplung sei. Nach seiner Meinung ging es nun aber bei dieser Zusammenkunft noch gar nicht um die Frage der Beschneidung der Heiden, sondern um die Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen, und diese Frage stehe auch Apg 11 1—18 zur Diskussion. Der 2. Besuch des Paulus in Jerusalem (Gal 2 1 ff. = Apg 11 1 ff. = 11 27 ff.) habe also auf Grund der vereinzelten Missionserfahrungen des Paulus und Petrus zum Beschluß geführt, daß die Heidenchristen die Speisegesetze nicht erfüllen müßten, ohne daß dadurch der Verkehr mit den Judenchristen behindert werden dürfe; später habe man dann aber in Jerusalem beschlossen, den Heidenchristen doch die Forderungen des Aposteldekrets aufzuerlegen, in Antiochia aber hätten sich die Heidenchristen geweigert, diese Forderungen anzunehmen, worauf sich Petrus von ihnen getrennt habe, während der hinzukommende Paulus sich auf ihre Seite stellte. An dieser Konstruktion ist richtig, daß das Aposteldekret es mit der Frage der Tischgemeinschaft zu tun hat, und daß es auf dem Apostelkonzil nicht in Anwesenhet des Paulus beschlosen worden sein kann; unhaltbar aber ist die Behauptung, daß es gemäß Gal 2 1 ff. bei der Apostelzusammenkunft nicht um die Beschneidungsfrage gegangen sei [1]), und ganz unmöglich ist die Heranziehung von Apg 11 1—18 als eines Parallelberichtes zu Gal 2 1 ff., da dieser Text mit der Gal 2 zur Diskussion stehenden Frage nach dem Recht der gesetzesfreien Heidenmission nichts zu tun hat. So bleibt es auch nach diesen neuesten Untersuchungen dabei, daß der Verf. der Apostelgeschichte die Ereignisse, von den Nachrichten in 11 27 ff. abgesehen, im wesentlichen in der richtigen Reihenfolge berichtet, daß das

1) Daß Paulus den Titus bei der Apostelzusammenkunft beschnitten habe (so Porter), sollte man trotz der Variante in Gal 2 5 nicht mehr behaupten (vgl. zuletzt M.-J. Lagrange, Critique textuelle II, 1935, 485 und H. Schlier, Der Galaterbrief, 1. Lief. 1939, 40 Anm. 2).

Aposteldekret aber als Versuch zur Ermöglichung der Tischgemeinschaft zwischen gesetzestreuen Judenchristen und Heidenchristen in eine spätere Zeit gehört [1]). Diese Feststellung ist von zwei Seiten neustens gestützt worden. L. CERFAUX hat noch einmal nachgewiesen, daß die vier Klauseln des Aposteldekrets kultisch gemeint waren im Sinne einer Erleichterung der gemeinsamen Mahlzeiten. Und M. DIBELIUS hat die Berichte von der Bekehrung des Cornelius und vom Apostelkonzil in der Apostelgeschichte einer Analyse unterzogen und ist dabei zu folgenden Resultaten gekommen: Die Corneliusgeschichte ist ursprünglich ein legendarisch erzählter Bericht von der Bekehrung eines Heiden unter Mitwirkung des Petrus gewesen, die Lukas durch Einfügung von Reden und einer anderweitig überlieferten Vision des Petrus zu einer prinzipiellen Darstellung ausgeweitet hat, die nun zeigt, daß es Gottes Willen entspricht, Heiden ohne gesetzliche Verpflichtungen in die Kirche aufzunehmen (ursprünglich sind etwa 10 1–8, 17 b–26, 29 b–33, 44–48 a). Das in dem ursprünglichen Bericht wiedergegebene Ereignis kann sich sehr wohl in der Zeit vor dem Apostelkonzil ereignet haben, wo Lukas es einordnet, und nur durch die lukanische Ausgestaltung zu einer prinzipiellen Erörterung über das Recht der Heidenbekehrung entsteht die geschichtliche Schwierigkeit der Erzählung. Auf die so bearbeitete Corneliusgeschichte aber bezieht sich die Darstellung des Apostelkonzils in Apg 15 zurück, sowohl in der Rede des Petrus wie in der des Jakobus, so daß sich dieser Bericht als literarische Schöpfung des Lukas erkennen läßt, der dadurch ebenfalls erweisen will, daß die Zulassung der Heiden zum Heil Gottes Werk sei. Der Verf. der Apostelgeschichte hatte also keine besondere Kenntnis über den Gang der Verhandlungen auf dem Apostelkonzil und hat fälschlich das ihm überlieferte Aposteldekret mit dieser Zusammenkunft in Verbindung gebracht. Die einzige authentische Nachricht über das Apostelkonzil ist darum die Darstellung des Paulus in Gal. 2 1 ff., und Apg 15 kann daneben als widersprechende selbständige Überlieferung nicht in Frage kommen. Wenn diese Analysen in der Hauptsache überzeugend sind — und sie scheinen es mir zu sein — so stützen sich die beiden Analysen gegenseitig, und es ergibt sich nicht nur literarisch eine neue Einsicht in die vom Verf. der Apostelgeschichte angewandte Methode, sondern auch geschichtlich eine Bestätigung der Erkenntnis, daß Apg 15 in der Tat dasselbe Ereignis wie Gal 2 beschreibt und innerhalb der Apostelgeschichte am richtigen Orte eingeordnet ist, ohne in seinen Einzelheiten und zumal in der Einordnung

1) Völlig unbegründet ist die Hypothese von E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, 1941, 239 Anm. 55, das Aposteldekret sei ein Vertragsentwurf des Jakobus, der auf dem Apostelkonzil durchfiel, dann aber bona fide von den Jakobusleuten doch verbreitet wurde.

des Apostelдekrets eine geschichtlich korrektere Darstellung als der Bericht des Paulus sein zu können. Und insofern ist diese Arbeit von Dibelius eine wirkliche Förderung der geschichtlichen Erkenntnis.

Das Problem der Geschichte des Petrus nach dem Apostelkonzil und die Frage nach seinem Lebensende sind nicht mehr in größerem Umfang behandelt worden [1]). Doch haben zwei Arbeiten über die Geschichte des Petrusbildes in der Urkirche auch einige Ergebnisse für diese im engeren Sinn geschichtlichen Probleme abgeworfen. H. STRATHMANN hat in einer sehr sorgfältigen Erörterung des Petrusbildes in den verschiedenen Schriftengruppen des Neuen Testaments herausgestellt, daß das in Rom entstandene Markusevangelium keinerlei Autoritätsanspruch für Petrus kennt, während das lukanische Doppelwerk die führende Stellung des Petrus im Jüngerkreise und bis gegen das Apostelkonzil hin berichtet, die dann freilich durch Jakobus abgelöst wird, womit die Angaben des Paulus durchaus übereinstimmen. Mit Recht wird aber eine dauernde Gegensätzlichkeit zwischen Petrus und Paulus und die Wirksamkeit des Petrus gegen Paulus in dessen Missionsgebiet abgelehnt [2]). Ein dauernder Primat des Petrus findet sich dagegen im Matthäusevangelium, das S. mit Streeter in Antiochia lokalisiert, woraus sich die Folgerung ergibt, daß Petrus vermutlich „zwischen dem Apostelkonzil und seiner Romreise hauptsächlich in Antiochien und Syrien gewirkt habe" (S. 261), sodaß die Primatstelle Matth 16 17–19 in der Wirksamkeit des Petrus in Antiochia im 6. Jahrzehnt ihre Wurzel habe. Das Petrusbild der johanneischen Schriften zeige für Kleinasien am Ende des 1. Jahrhunderts eine vorsichtige „Abwehr eines sich meldenden petrinischen Anspruchs", während die beiden pseudonymen Petrusbriefe die ersten Anzeichen eines sich in Rom äußernden universalkirchlichen Anspruchs für Petrus aufweisen. Diese Darstellung dürfte darin Recht haben, daß unsere Quellen uns nichts davon zeigen, daß Petrus nach dem Apostelkonzil in einer die Gesamtentwicklung beeinflussenden Weise in den uns bekannten Missionsgebieten um das Mittelmeer gewirkt hat, und daß sein zu vermutendes Lebensende in Rom [3]) jedenfalls nicht mit einer wesent-

---

1) Unzugänglich blieb mir E. STAUFFER, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, Ztschr. f. Kirchengesch. 3. F. XIII, 62. Bd. 1933/44, 1947.

2) H. KATZENMAYER hat in seinem Aufsatz über Petrus in Korinth den Aufenthalt des Petrus in Korinth auf Grund der Angaben des 1. Korintherbriefs wieder behauptet, aber die Gegenargumente überhaupt nicht berücksichtigt; die das Gegenteil erweisende Arbeit von Goguel (s. Th. R., N. F. 17, 1948, 34) scheint ihm unbekannt geblieben zu sein.

3) Den Tod des Petrus in Rom nehmen jetzt auch an C. T. CRAIG, Beginning, 266; H. v. CAMPENHAUSEN, Verkündigung und Forschung 1942—1946, 1946/47, 230; C. KING, Church Quart. Rev. 139, 1945, 149, während M. GOGUEL, L'Église

lichen Wirksamkeit dort verbunden gewesen ist. Besonders der Nachweis ist dankenswert, daß die Angaben des lukanischen Doppelwerks und der Paulusbriefe in ihren Nachrichten über die Bedeutung des Petrus in der ältesten Geschichte der Urkirche durchaus übereinstimmen. Fraglich ist dagegen, ob die Zeichnung der Entwicklung des Petrusbildes in den verschiedenen kirchlichen Zentren richtig ist, da die Entstehung des Markusevangeliums und der Petrusbriefe in Rom, des Matthäusevangeliums in Antiochia und der johanneischen Schriften in Kleinasien zum mindesten nicht sicher, wenn nicht sehr fraglich ist. Nur das ist deutlich, daß weder das Markusevangelium und das lukanische Doppelwerk noch Paulus und die johanneischen Schriften von dem bei Matthäus und besonders in Matth 16 17–19 sich zeigenden Primatsanspruch des Petrus etwas wissen, so daß es sich hier deutlich um eine lokale Entwicklung des Petrusbildes handelt, die gewiß an die Benennung des Petrus durch Jesus als „Fels" anknüpfen konnte, aber doch der ältesten geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. J. L. Klink hat sich dann in ihrer Darstellung der Geschichte des Petrusbildes bis auf Leo I. eine wesentlich umfangreichere Aufgabe gestellt; und die Abschnitte, die die Entwicklung des Petrusbildes zur Vorstellung vom Kirchenfürsten oder vom wahren Christen oder — in der Volksvorstellung — vom Wundertäter oder himmlischer Türhüter aufzeigen, bieten viel Interessantes, das aber jenseits des Urchristentums liegt. Dagegen befriedigt die Untersuchung des Petrusbildes in der Urkirche darum nicht, weil die Darstellung zwischen

---

Primitive, 203 ff. skeptisch ist und A. Loisy, Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament, 1935, 148 f. 182 f. jetzt weniger zuversichtlich urteilen möchte (nach Mitteilung von K. Heussi). A. Fridrichsen hat in Auseinandersetzung mit der früher besprochenen Arbeit von M. Dibelius (Th. R., N. F. 17, 1948, 37, vgl. auch 39) die These vertreten, daß *διὰ φθόνον* in 1. Clem. 5 beweise, daß die beiden Apostel in Rom durch jüdische Intrigen umkamen, da dieselbe Ausdrucksweise in den römischen Dokumenten Mark 15 10 und Phil 1 14 jüdische Machenschaften bezeichne, so daß es sich um einen Ausdruck der römischen Kirchensprache für die jüdische Feindschaft gegen die Christen handeln müsse. Aber es ist weder sicher, daß das Markusevangelium und der Philipperbrief in Rom geschrieben worden sind, noch daß im Philipperbrief überhaupt von judaistischer Agitation gegen Paulus die Rede ist. Man kann daher aus dem an sich durchaus alltäglichen Ausdruck *διὰ φθόνον* schwerlich geschichtliche Folgerungen dieser Art ziehen. — Völlig phantastisch ist die These von D. F. Robinson (1945), nach der der Bericht Apg 12 1–19 eine allegorische Schilderung des Todes des Petrus etwa im Jahre 44 in Jerusalem sein soll („er ging an einen andern Ort" Apg 12 17 = „he died and went to his appointed place of glory"). Als Beweis für diese Behauptung werden nur die Argumente angeführt, die man gegen die Annahme eines römischen Aufenthalts und Martyriums des Petrus vorzubringen pflegt!

einer Beschreibung der Vorstellungen der einzelnen Überlieferungskreise und einer aus diesen Vorstellungen abgeleiteten, im engeren Sinn historischen Schilderung hin und her schwankt; besonders die Erörterung der Frage des Kirchenbegriffs bei Jesus (im Zusammenhang mit Matth 16 17 ff.) ist völlig ungenügend. Immerhin ergibt sich auch aus dieser Untersuchung einerseits deutlich, daß wir über die Wirksamkeit des Petrus nach seinem Verschwinden aus Jerusalem keine sicheren historischen Nachrichten mehr haben, daß aber Petrus vermutlich aus Jerusalem weichen mußte, weil er mit seiner dem Paulus nahestehenden Stellung zur Frage der Heidenmission sich innerhalb des konservativen palästinischen Judenchristentums nicht halten konnte. Die Möglichkeit des römischen Martyriums des Petrus schließt K. nicht aus, betont dagegen mit Recht, daß noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts Justin in Rom keine eigentliche Petruslegende vorfand. Andererseits zeigt die an den Schluß gestellte Betrachtung der Evangeliennachrichten, daß hier Petrus als Wortführer der Jünger erscheint, aber immer als „de mensch in gesprek mit Christus", während in der späteren Literatur mit dem Zurücktreten dieser grundlegenden Christusbeziehung der Mensch Petrus in den Vordergrund tritt. Die eigentlich geschichtliche Wirkung hat so eine mehr oder weniger ideale Petrusgestalt gehabt.

Wenden wir uns zum Schluß des Berichts über die Erforschung der äußeren Geschichte des Urchristentums noch den speziellen Fragen zu, so ist auf keine weitere zusammenfassende Arbeit über die Geschichte des Kultus hinzuweisen. Waren zu O. Cullmanns These von dem zentralen sakramentalen Interesse des Johannesevangeliums in einem früheren Bericht kritische Einwände zu erheben [1]), so ist W. MICHAELIS in einer sorgfältigen Kritik der exegetischen Ausführungen Cullmanns zum Johannesevangelium zu einem ganz ähnlichen Resultat gekommen, daß nämlich das Johannesevangelium zwar durchaus Hinweise auf die Sakramente enthalte, daß diese Hinweise aber nur vereinzelt und keineswegs besonders betont sind. O. CULLMANN hat demgegenüber in einem programmatischen, im einzelnen aber problematischen Aufsatz die These vertreten, daß die im Johannesevangelium berichteten Taten und Worte Jesu immer einen auch auf die Gegenwart der Gemeinde bezüglichen zweiten Sinn haben, so daß ein Doppelverständnis auch dort gesucht werden *müsse*, wo kein deutlicher Hinweis des Verfassers vorliege; dieses Doppelverständnis lasse sich auch an dem häufigen Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke bei Johannes erkennen, und daraus ergebe sich die Notwendigkeit der Beziehung vieler johanneischer Texte

1) Th. R., N. F. 17, 1948, 21 f. (der Bericht über das Buch von Cullmann steht dort durch ein technisches Versehen S. 20—22 statt nach dem Absatz auf S. 42).

auf die Sakramente. Da C. aber diese Frage nach der Bedeutung des Johannesevangeliums für das Verständnis und die Geschichte des urchristlichen Gottesdienstes in einer 2. Auflage seines Buches über „Urchristentum und Gottesdienst" ausführlicher begründen will, und da es außerdem dabei in erster Linie um die Frage des richtigen Johannesverständnisses geht, soll auf diese Arbeiten nur kurz hingewiesen werden.

Ausführlich muß dagegen auf die neuere Diskussion über die Taufe im Urchristentum eingegangen werden. Der Herkunft und Geschichte der Taufe im gesamten Urchristentum hat H. G. MARSH eine umfängliche Arbeit gewidmet. M. bemüht sich dabei besonders um die Klärung der beiden Fragen nach der Herkunft des christlichen Taufbrauches und nach dem ursprünglichen Sinn dieses Ritus. Infolgedessen behandelt mehr als die Hälfte des Buches die Johannestaufe, die als eschatologischer Vorbereitungsritus symbolischen Charakters geschildert wird; der Charakter der Johannestaufe als Initiationsritus und die gegenwärtige Wasserreinigung im Gegensatz zur verheißenen endzeitlichen Geistbegabung sollen beweisen, daß die Johannestaufe von der Proselytentaufe abhängig ist. Die Johannestaufe war ursprünglich wohl eine Selbsttaufe, bei der der Täufer nur als Zeuge mitwirkte. Diese ganze Argumentation übersieht freilich völlig die schwerwiegenden Argumente für die Ableitung der Johannestaufe aus dem halbjüdischen Täufertum [1]) und deutet zu Unrecht unter Berufung auf das Zeugnis des Josephus über den Täufer den real wirkenden Charakter der Johannestaufe weg. Die zweite Hälfte des Buches behandelt dann die urchristliche Taufe. Aus der Tatsache, daß Jesus selbst von Johannes getauft wurde, wird ohne jede Beweismöglichkeit erschlossen, daß auch im Kreise der Jünger Jesu zu Jesu Lebzeiten die Taufe geübt worden sei; der älteste Taufbrauch der Urgemeinde führte diese Sitte fort, und erst allmählich ist die Geisterfahrung zur Taufe hinzugekommen; auch diese Annahme entbehrt der überzeugenden Belege. Durchaus zutreffend wird dann die Tauflehre des Paulus geschildert: die Taufe ist eine Wiedergeburt, der Taufritus wird symbolisch gedeutet, die eigentliche Wirkung der Taufe ist nach Paulus die Einigung mit Christus. Das ist richtig, aber es fehlt die Erkenntnis des göttlichen *Handelns* in der Taufe und damit der realen, wenn auch nicht naturhaften Wirkung der Taufe nach der Verkündigung des Paulus. Wertvoll ist dann die Zusammenstellung der Taufäußerungen der späteren neutestamentlichen Schriften und die Erörterung der wenigen erhaltenen Nachrichten über die

1) Das Th. R., N. F. 17, 1948, 44 Anm. 3 genannte Buch von Thomas ist ebensowenig benutzt wie Lohmeyers Johannes der Täufer, auch die neueren Arbeiten über die Taufgedanken des Paulus (H. v. Soden, Oepke, Bornkamm) und die a. a. O., 43 f. genannten Arbeiten über die Kindertaufe sind nicht verwertet.

Art des Taufritus zur Zeit des Neuen Testaments. Das Schlußkapitel stellt die Hauptzüge der neutestamentlichen Tauflehre zusammen, wobei wieder allzusehr das *Geschehen* in der Taufe geleugnet wird zugunsten einer rein symbolischen Deutung des Ritus. Das Buch von Marsh bietet so eine nützliche Zusammenstellung der neutestamentlichen Tauftexte und eine überzeugende Abwehr einer ritualistischen Mißdeutung der neutestamentlichen Taufvorstellung, dagegen keine wirklich neuen Erkenntnisse.

F. J. LEENHARDT hat die Geschichte der Taufe im *älteren* Urchristentum behandelt, doch liegt sein Interesse nicht so sehr bei dem Taufbrauch als solchem als vielmehr bei der Taufanschauung besonders des Paulus, weil L. den praktischen Zweck verfolgt, der Gemeinde von heute zu zeigen, was biblische Lehre ist, und was darum das Taufsakrament heute sein müßte. L. geht aus von der Johannestaufe, die auch er historisch ohne weitere Erörterung von der Proselytentaufe ableitet; den Zusammenhang zwischen der Wassertaufe des Täufers und der von ihm verheißenen Geisttaufe will L. darin sehen, daß der Empfang der Wassertaufe den Menschen für den Empfang der Geisttaufe vorbereitet. Diese Deutung der Johannestaufe ist freilich selbst dann problematisch, wenn man die Verheißung der *Geist*taufe durch den Täufer als sicher überliefert ansieht, weil die Verbindung von Wasser und Geist von L. nur aus alttestamentlichen Texten *erschlossen* ist. Ebenso fraglich ist die Deutung der Taufe Jesu durch L.: Jesus erhielt in der Taufe den Geist, um diesen Geist als der Auferstandene den Seinen weiterzugeben, und wurde in der Taufe zum Gottessohn eingesetzt, um die Sohneswürde der Menschen wieder herzustellen; denn diese Gedanken sind völlig an den unkritisch biographisch verstandenen Taufbericht herangetragen. Richtig ist dagegen der sakramentale, objektive Charakter schon der Johannestaufe betont, und ebenso richtig wird als das Besondere der urgemeindlichen Taufe bezeichnet, daß die von der Urgemeinde übernommene Johannestaufe nun im Namen Christi geschah und mit der Geistgabe verbunden gedacht wurde. Wenn die Verbindung von Taufe und Geistbegabung freilich dann auf das Erlebnis der Geistbegabung in der Taufe *Jesu* zurückgeführt wird, so ist das eine unbegründete biographische Konstruktion. Doch weist L. mit Recht darauf hin, daß in der Urgemeinde die Geistbegabung weder an einen bestimmten Ritus noch an bestimmte Personen gebunden gedacht wurde. Am ausführlichsten stellt dann L. die Taufanschauung des Paulus dar, die in überzeugender Weise so erklärt wird, daß für Paulus die Taufe die persönliche Aneignung dessen bedeutet, was in Christus für alle geschehen ist, so daß die Taufe wirklich Erneuerung und den Ausgangspunkt für den Kampf des Christen gegen das Böse bedeutet, der siegreich bestanden werden kann. Leider fehlt eine Erörterung der Taufanschauung der späteren neutestamentlichen Schriften, das Buch schließt mit einer

Besprechung des Problems der Kindertaufe, wobei mit Recht betont wird, daß das Neue Testament keine sicheren Belege für die Übung der Kindertaufe im Urchristentum enthält, ohne daß freilich die in der neueren Diskussion vorgebrachten Argumente für die gegenteilige Anschauung berücksichtigt und entkräftet würden. So bedeutet die Arbeit Leenhardts eine wertvolle Übersicht über die zentralen neutestamentlichen Taufgedanken, nicht aber eine ausreichende Darstellung der Geschichte des Taufsakraments in der urchristlichen Zeit [1]).

Mit der Geschichte des Taufbrauchs hat sich die weitere Diskussion denn auch weniger befaßt [2]) als mit den die urchristliche Taufe beherrschenden Gedanken und im Zusammenhang damit mit dem Problem der Kindertaufe im Urchristentum. Hier hatte K. BARTHs Vortrag über die kirchliche Tauflehre aufsehenerregend gewirkt, und mit ihm setzen sich auch alle weiteren Arbeiten auf dem Kontinent auseinander. B. geht davon aus, daß die im Sinne des Wortes *βαπτίζειν* = „untertauchen" vollzogene Taufe „den Charakter einer unmittelbaren *Lebensbedrohung*, der die entsprechende Errettung . . . auf dem Fuße folgte", hatte. Dementsprechend ist „nach der neutestamentlichen Grundstelle Röm 6 1 f." die Taufe Teilnahme am Tod und der Auferstehung Christi in der Kraft des Heiligen Geistes, darum eine Wiedergeburt, wobei der Taufakt ein Gleichnis (*ὁμοίωμα*) des Todes Christi, „das Abbild der in Jesus Christus zwischen Gott und Mensch sich ereignenden Heilsgeschichte" ist, also eine *Bezeugung* des Heilsgeschehens. Indem Christus sich der Taufe unterwarf, hat er sie eingesetzt und ist nun in jeder Taufe aus *freiem* Willen der eigentliche Täufer; doch ist „die Kraft Jesu Christi . . . an den Vollzug der Taufe nicht gebunden". Wir haben es in der Taufe also mit der *cognitio salutis* zu tun, die Taufe ist eine Selbstoffenba-

---

1) Vgl. die ausführliche Kritik von A. OEPKE, Th. Lit. Ztg. 73, 1948, 488 ff.

2) H. V. MARTIN hat unter Hinweis auf den Sprachgebrauch bei *βαπτίζειν* wahrscheinlich gemacht, daß die urchristliche Taufe wie die Johannestaufe zunächst Selbsttaufe unter Anwesenheit des Täufers war, und daß erst beim Übergang auf hellenistischen Kulturboden der Wechsel zu einer aktiven Beteiligung des Taufenden bei der Taufe sich vollzog. Und T. W. MANSON hat darauf hingewiesen, daß in Syrien die Sitte bestand, die Handauflegung der Taufe vorausgehen zu lassen. Die zugrunde liegende Vorstellung und Übung will M. in 1 Joh 5 6 wiederfinden, wo die Salbung mit dem Geist die Voraussetzung sei für den Empfang der Taufe und Kommunion; er vermutet, daß auch Paulus in Rm 8 15 f. Gal 4 6 f. 1 Kor 12 3 den Geistempfang als *Voraussetzung* der Taufe annehme. Es ist die Frage, ob man die genannten dogmatischen Texte in dieser Weise liturgisch auswerten darf, aber eine dringend erwünschte zusammenfassende Untersuchung der ältesten Geschichte des Taufbrauchs wird auch die hier geäußerte Vermutung in Betracht ziehen müssen.

rung Gottes, eine Zusage an den Täufling, daß ihm Tod und Auferstehung Christi gilt, und daran darf er sich halten. Die *Wirkung* der Taufe kann darum durch keine falsche Ordnung aufgehalten werden, doch gehört zu dieser Ordnung auch die verantwortliche Willigkeit des Täuflings, die Taufe zu empfangen. So ist die Taufe „Antwort auf eine unvermeidliche Frage des zum Glauben gekommenen Menschen", und darum kann die Taufe von *infantes* aus dem Neuen Testament nicht begründet werden: „Im Zusammenhang der Tauflehre ist die Unmündigentaufe tatsächlich ohne exegetische und sachliche Künsteleien und Sophismen . . . schwerlich zu retten." Die Taufe hat so, unabhängig von der sie spendenden Kirche und unabhängig von der Aufnahme durch den Täufling, auf alle Fälle eine reale, unverlierbare Wirkung auf den Getauften, der durch dieses Zeichen unter die eschatologische Hoffnung gestellt wird. Es war gegenüber diesen Barthschen Thesen [1]) für H. SCHLIER leicht nachzuweisen, daß die Taufe im Neuen Testament, ganz besonders in Röm 6, nicht kognitiven, sondern kausativen Sinn hat, kein Zeichen, sondern „die instrumentale Ursache unserer Reinigung" ist; und ebenso wird man dem Nachweis Schliers nicht ausweichen können, daß die Taufe im Neuen Testament überall als selbstverständlich vorausgesetzt wird; in diesen exegetischen Ausführungen ist Schliers Kritik schlechterdings überzeugend (Sp 324—328). Aber S. versucht gegenüber Barth nun nicht nur, die neutestamentliche Taufanschauung umfassend darzulegen, sondern apologetisch nachzuweisen, daß die Taufe im Neuen Testament als heilsnotwendig, als *ex opere operato* wirkend aufgefaßt werde, und daß die Kindertaufe darum von der Kirche mit Recht eingeführt worden sei. Schon der Nachweis, daß die Taufe im Sinne des Neuen Testaments heilsnotwendig sei, ist sehr problematisch: Joh 3 5 ist die Taufe nur als selbstverständliches Mittel zur Erlangung der Neugeburt genannt, Mark 16 16 ist nicht Bestandteil des Neuen Testaments, und Apg 8 14 ff. kann S. für seine These nur durch die ganz willkürliche Annahme heranziehen, daß auch hier in der Taufe bereits das „grundlegende Pneuma" verliehen war und nur der Charismengeist fehlte, der durch Handauflegung vermittelt wurde. Paulus aber kann das Mitsterben mit Christus und den Empfang der Glaubensgerechtigkeit so gut im Zusammenhang der Taufe wie auch ohne Hinweis auf die Taufe erwähnen (Gal 2 19 6 14 Rm 3 25 10 10), und Apg 10 44 ff. erweist (trotz S.) nicht die Heilsnotwendigkeit der Taufe, sondern nur die für den Erwählten selbstverständliche Eingliederung in die Kirche durch die Taufe. Noch problematischer ist aber die Behauptung, daß die Taufe nach dem Neuen Testament „durch ihren Vollzug *ex opere operato*" wirkt. Daran ist

1) Unzugänglich blieb mir die Kritik Barths durch A. OEPKE, Ev. Luth. Kirchenzeitung 1 29 ff. (angeführt von H.W. Bartsch, Ev. Theol. 1948/49, 75 Anm. 2).

natürlich richtig, daß das göttliche Handeln in der Taufe der objektive Vorgang der Eingliederung in den Leib Christi ist, die nicht verloren und nicht wiederholt werden kann. Aber nun ist es trotz S. zweifellos nicht so, daß der Glaube im Neuen Testament *nur* als „notwendige Disposition des Täuflings für die Taufe" erscheint, daß der Glaube das Geschehen in der Taufe also *nicht* erst wirksam werden läßt. Von der Auffassung aus, daß der Glaube kein notwendiger Bestandteil des Taufgeschehens sei, kann man dann natürlich behaupten, daß die Unmündigentaufe dem Neuen Testament entspreche, weil das neugeborene Kind, das nicht aus dem Unglauben kommt, „negativ als disponiert gelten" könne, besonders wenn es gemäß 1 Kor 7 14 als Kind von Christen für die Taufe schon bestimmt ist; da die Taufe heilsnotwendig sei, müsse sie demgemäß in Übereinstimmung mit den Anschauungen der Kirchenväter und des Tridentinums an den unmündigen Kindern vollzogen werden. Es kann aber keine Frage sein, daß das Neue Testament den Glauben nicht nur als Disposition, sondern als Bestandteil des Geschehens der Taufe wie der Rechtfertigung voraussetzt (Kol 2 11 f. Gal 3 26 f. Joh 3,5. 14 f. Eph 1 13) und darum eine „negative Disposition" für die Taufe schlechterdings nicht kennt. Barths These, daß das Neue Testament die Taufe von *infantes* ausschließe, weil es den Glauben als Frage und die Taufe als Antwort auf diese Frage auffasse, ist daher durch Schliers sakramentalistische Ausführungen nicht widerlegt worden.

Hier wird man nicht weiterkommen können ohne eine wirklich *geschichtliche* Untersuchung der Taufvorstellungen und des Taufbrauchs im Neuen Testament. Darum hilft auch die als wissenschaftliches Gutachten abgefaßte Arbeit von Th. Preiss nicht wirklich weiter. P. führt, ohne sich mit der von ihm aufgeführten neueren Literatur im einzelnen auseinanderzusetzen, aus, daß auch für das Verständnis der neutestamentlichen Taufauffassung der Zeitfaktor eine entscheidende Rolle spiele: die eigentliche Taufe war der Tod Jesu, dieser einzigartige Akt wird im Taufakt auf den Einzelnen bezogen, „durch das wirksame Zeichen der Taufe . . . bezeugt uns der Heilige Geist, daß wir in den Leib des auserwählten Volkes bereits eingegliedert sind". Diese *gratia praeveniens* dürfe man für das neutestamentliche Taufverständnis nicht bestreiten, und darum warte der Akt Gottes für seine Wirksamkeit nicht auf das Ja des Menschen: „Gottes Werk in Christus ist wirksam gewesen, ohne unsere Zustimmung abzuwarten." Nun hat P. darin gewiß recht, daß die Taufe ihre sachliche Begründung in dem zeitlichen Auseinander der Heilstat Gottes in Christus und der Gegenwart jedes Christen hat, aber er nennt völlig unberechtigterweise den Kreuzestod Christi die einzig wirkliche Taufe (wo gibt es dafür einen *klaren* Beleg im Neuen Testament?) und schaltet ebenso wie Schlier den Glauben als die Tat des Menschen, die Gottes vergangenes Handeln als gegenwärtige Wirklichkeit ergreift, aus dem Tauf-

geschehen gegen die Anschauung des Neuen Testaments aus. So kann er die weitere These danebenstellen, daß auch die Erwachsenen getauft werden, weil sie „im Namen der neuen objektiven Lage, in der wir uns vor Gott befinden", heilig *sind*, so daß auch die nach 1 Kor 7 14 bereits „heiligen" Kinder die Taufe empfangen müßten. Wenn Jesus sich bei Heilungen mit dem Glauben der Angehörigen des Kranken begnügt habe, so könne das genau so für die Taufe von Kindern gelten, wo „der Glaube des Gläubigen eine Art stellvertretende Funktion ausübt". Außerdem sei der Mensch bei der Taufe „mehr passiv als aktiv", was das Aufkommen der Sitte der Kindertaufe nur erleichtern konnte. Dagegen ist aber zu sagen, daß das Neue Testament überall voraussetzt, daß man sich zur Taufe *begibt* und erst dadurch in den gewiß schon bestehenden Leib Christi eingegliedert *wird*, und daß die den Glauben der *Angehörigen* des Kranken voraussetzenden Heilungen Hilfstaten des Heilsmittlers sind, nicht aber ein Eingeschlossenwerden des Geheilten in das geschichtliche Heilshandeln Gottes in Christus bewirken, wie das bei der Taufe mit dem Getauften der Fall ist. Schließlich kennt das Neue Testament in keiner Form einen „stellvertretenden Glauben", wenn es sich um die Frage der Gewinnung der *σωτηρία* handelt. Auch P. hat darum die entscheidenden Thesen Barths betreffs der Bedeutung des Glaubens für das Taufgeschehen und damit betreffs der Taufe von *infantes* nicht außer Kraft setzen können.

Wirklich bedeutsam ist dagegen O. Cullmanns Buch über die Tauflehre des Neuen Testaments gewesen. Hier wird die Frage der Kindertaufe nicht isoliert behandelt, sondern folgerichtig auf dem Hintergrund einer gründlichen Untersuchung der gesamten neutestamentlichen Taufanschauung ins Auge gefaßt. In einem 1. Kapitel sucht C. die Begründung der urchristlichen Taufe in Tod und Auferstehung Jesu: Jesus erhält bei seiner eigenen Taufe den Auftrag, die Rolle des leidenden Gottesknechtes zu übernehmen, wie sich aus der Jes 42 1 zitierenden Himmelsstimme ergibt; Jesus selber hat sein Sterben als „getauftwerden" gedeutet (Mark 10 38 Luk 12 50), er vollzieht also im Augenblick seines Sühnetodes eine „Generaltaufe", zu deren Wesen es gehört, „daß sie ganz und gar unabhängig vom Entschluß, vom Glauben und Verstehen derer vorgenommen wird, denen sie zugute kommt" (S. 15). In Jesu eigener Taufe ist die Verbindung von Sündenvergebung und Geistmitteilung *vor*gezeichnet, die sich dann in Tod und Auferstehung Jesu verwirklicht hat und seither das Wesen der christlichen Taufe kennzeichnet. Auf diesem Hintergrund schildert nun C. in einem 2. Kapitel „Die Taufe als Aufnahme in den Leib Christi": bei der Taufe werden innerhalb der Gemeinde Tod und Auferstehung Christi auf den *Einzelnen* bezogen, der Einzelne wird durch die Taufe in den Leib Christi, die Kirche, hineingestellt. Nirgendwo aber ist die Taufe als Mitteilung über die Heilstat Christi oder

als *cognitio* verstanden (gegen Barth): „Die *gratia baptismalis* ist die besondere Manifestation einer und derselben *gratia praeveniens* von Golgatha" (S. 29). Die Einverleibung des Täuflings in die Kirche ist ein wirkliches Geschehen, „die vom Menschen unabhängige göttliche Taufgnade" (S. 31). Diese Einverleibung in den Leib Christi kann darum auch am Säugling geschehen, wobei nicht nur auf die Segnung der *βρέφη* durch Jesus hinzuweisen ist (Lk 18 15), sondern auch auf die Tatsache, daß der Glaube der bei der Taufe anwesenden Gemeinde sich auf das Wirken des Heiligen Geistes richtet, der „auch die Kraft hat, einen Säugling in seinen Bereich so hineinzuziehen, wie dies nach Paulus allen Getauften zuteil wird" (S. 38). Was angesichts der so verstandenen Tauflehre die Frage der *Übung* der Kindertaufe anbetrifft, so ist C. im Anschluß an J. Jeremias der Meinung, daß das Neue Testament zwar keine Kindertaufe erwähnt, wohl aber durch die Abhängigkeit der christlichen Taufe von der Proselytentaufe eine *indirekte* Bezeugung von Kindertaufen bietet, während die Taufe von erwachsenen Kindern, die christlichen Eltern geboren wurden, überhaupt nicht bezeugt sei. Wenn 1 Kor 7 14 ein Kind getaufter Eltern „schon von vorneherein durch seine bloße Geburt dem Leibe Christi angehört" (S. 38), so mußte ein solches Kind entsprechend der Sitte bei der Proselytentaufe nicht getauft werden, doch führe „von dem hier vertretenen Heiligkeitsbegriff eine direkte Linie zur Kindertaufe", da bei der Taufe „ganzer Häuser" ebenso die Taufe einer ganzen Gemeinschaft zugute komme, also auch den darin einbegriffenen Kindern, wie das 1 Kor 10 1 ff. für die Volksgemeinschaft in der Wüste vorausgesetzt sei. Es ist klar, daß die Richtigkeit der hier vertretenen Auffassung von der neutestamentlichen Taufanschauung abhängt einerseits von dem angenommenen religionsgeschichtlichen Zusammenhang der urchristlichen Taufe mit der Proselytentaufe, ganz besonders aber andererseits von der Frage nach der Rolle des Glaubens bei der Taufe. Davon handelt C. im 3. Kapitel, wo er den Glauben vor und nach der Taufe unterscheidet. Der Glaube muß nach C., da die Taufe eine Wiedergeburt darstellt, nicht gleichzeitig mit dem Taufakt sein, aber diese Wiedergeburt verliert zwar nicht ihre Realität, wohl aber ihre *Wirkung*, wenn der Glaube nach der Taufe fehlt. Wenn bei den im Neuen Testament erzählten Taufen der Glaube jeweils der Taufhandlung vorausgeht, so handelt es sich immer um die Taufe von erwachsenen Juden oder Heiden, wobei der persönliche Glaube des Täuflings der Kirche anzeigt, „daß Gott den Leib Christi durch das „Hinzutun" eines Menschen vermehren will" (S. 44). Wie beim Säugling die Zugehörigkeit zu einer christlichen Familie oder zu einem christlichen Elternteil, so ist beim Erwachsenen der Glaube des Täuflings selber das Zeichen, daß das göttliche Taufgeschehen sich ereignen soll. „Für alle Täuflinge gilt die Forderung des Glaubens *nach* der Taufe, für die eben bezeichneten (d. h. die vom Juden-

tum oder Heidentum kommenden) Erwachsenen gilt sie *außerdem* schon vorher" (S. 45). Der Glaube gehört also „wesenhaft zum zweiten, nicht zum ersten Akt des Taufgeschehens" (S. 46). C. sieht diesen Sachverhalt dadurch bestätigt, daß das Neue Testament in Apg 16 31 1 Kor 10 1 ff. Beispiele kenne, die den Glauben vor und während der Taufe nicht voraussetzen. Bei der Taufhandlung selber komme es wie bei den Wundern Jesu auf den Glauben der anwesenden Gemeinde an. In einem 4. Kapitel wird auf die Tatsache hingewiesen, daß das Neue Testament die Taufe als Erfüllung der Beschneidung versteht, die ja an Erwachsenen und Kindern vollzogen wurde, und deren Analogie sich auf die christliche Taufsitte dahin auswirken mußte, daß man auch zur ursprünglich nicht geübten Taufe von „christlich" geborenen Kindern übergehen mußte. Und wie bei der Beschneidung ist der Glaube bei der Taufe nach neutestamentlicher Anschauung *Antwort* auf die erfahrene Sakramentshandlung. Doch soll auf diese Analogie der Beschneidung hier nicht ausführlicher eingegangen werden, da ihre Heranziehung sowieso nur überzeugend ist, wenn die in den vorhergehenden Kapiteln begründeten Anschauungen sich als haltbar erweisen [1]).

Es ist nun keine Frage, daß C. der These Barths eine sehr eindrückliche und exegetisch wohl überlegte Gegenthese entgegengestellt hat, mit der sich jede weitere Arbeit über das Problem der Taufe im Urchristentum wird auseinandersetzen müssen. Doch sind gegen die Haltbarkeit dieser exegetischen Begründung sehr erhebliche Einwände zu erheben. Das gilt schon für die grundlegende Annahme Cullmanns, daß das Neue Testament jeden einzelnen Taufakt als individuelle Aneignung der von Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung vollzogenen „Generaltaufe" ansehe. Diese Annahme ergibt sich nur daraus, daß die ihrem Wortlaut nach ja bloß als adoptianische Erwählungsformel erkennbare Stimme bei der Taufe Jesu auf Grund ihrer teilweisen Herkunft aus Jes 42 1 dahin gedeutet wird, daß Jesus sich durch diese Himmelsstimme als der *leidende* Gottesknecht angeredet wissen mußte; das ergibt sich aber nur durch eine Reihe von unsicheren Kombinationen und kann auch durch den Hinweis auf Joh 1 29–34 als „ersten Kommentar zur synoptischen Erzählung" nicht einleuchtend gemacht werden. Und wenn Jesus selber in Mark 10 38 Luk 12 50 sein bevorstehendes Leiden als „getauftwerden" bezeichnet hat, so ist deutlich, daß Jesus die Symbolik von „getauftwerden" = sterben voraussetzt [2]), aber durch nichts ist nahe-

1) Gegen diese Heranziehung der Beschneidung als Analogie zur christlichen Taufe hat wichtige Einwendungen erhoben C. Maurer, Judaica, 4, 1948, 310 f.

2) Es ist durchaus möglich, daß diese Symbolik aus der alttestamentlichen Vorstellung von den Wasserfluten, die den Menschen verschlingen, abgeleitet ist (so E. Klostermann und J. Schniewind in ihren Kommentaren zu Mark 10 38); es ist aber auch denkbar, daß die Vorstellung von der Taufe als dem Er-

gelegt, daß Jesus diese offenbar seinen Hörern geläufige Symbolik aus dem Verständnis seiner eigenen Taufe als einer Vorwegnahme seines Sterbens am Kreuz geschöpft hat. Wenn die Annahme aber unbegründet ist, daß Jesus und mit ihm die Urkirche das Sterben Jesu im Anschluß an die Tauferfahrung Jesu als „Generaltaufe" verstanden hat, so wird auch die darauf weiterbauende Anschauung unhaltbar, daß nach neutestamentlicher Auffassung jeder Taufakt die Übertragung dieser Generaltaufe auf den einzelnen Täufling sei. So sehr C. recht hat, wenn er gegen Barth die Taufe als wirkliches Geschehen, nicht bloß als *cognitio* erweist, so sehr ist doch zu betonen, daß nach Paulus (und auf dessen Taufdeutung stützt sich diese Auffassung ja grundlegend) die Taufe den Täufling mit Christus sterben und auferstehen, aber nicht die „Generaltaufe" des Sterbens und Auferstehens Christi als vom Täufling unabhängiges Heilshandeln Gottes erfahren läßt. Wenn C. nämlich nun weiter feststellt, daß diesem Erfahren der „Generaltaufe" entsprechend der Glaube bei der Taufe wesenhaft zum *zweiten* Akt der Taufe gehöre, *vor* der Taufe aber nur als Erkenntnismittel für die Gemeinde bei der Taufe Erwachsener in Frage komme, so ist diese Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe nicht richtig. Daß der Glaube nach neutestamentlicher Anschauung *Bestandteil* des Taufgeschehen ist, wurde schon gegenüber Schlier betont. Wenn nun C. weiter zur Stützung der Behauptung, daß das Neue Testament auch Taufen kenne, „die Glauben vor und während der Taufe nicht voraussetzen", Apg 16 31 und 1 Kor 7 14 10 1 ff. anführt, so beweisen diese Texte durchaus nicht, was sie sollen. Denn Apg 16 32 (*ἐλάλησαν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*) setzt Belehrung und damit auch Glaube „aller in seinem Hause" voraus, und außerdem ist durch nichts angedeutet, daß unter diesen *πάντες infantes* waren; 1 Kor 10 1 ff. ist gewiß vom Glauben des israelitischen Volkes „unter der Wolke" nicht die Rede, sowenig wie vom Glauben dieses Volkes *nach* der so empfangenen Taufe die Rede ist; wenn aber das Erleben des Volkes in der Wüste als *τύπος* dient für die christlichen Sakramente der Taufe und des Abendmahls, so will ja Paulus nur sagen, daß die Erfahrung jener Väter *τυπικῶς συνέβαινεν αὐτοῖς* (1 Kor 10 11), d. h. daß die empfangene Gnadengabe Gottes, die ihnen ja nach Paulus nicht ohne ihr Wissen und Wollen zuteil geworden sein kann, durch ihr späteres Verhalten unwirksam wurde, nicht aber will Paulus sagen, daß die sakramentale Erfahrung jener Väter *im einzelnen* genau der Erfahrung der Christen entsprach, die ja bei Taufe und Abendmahl nicht mit dem

---

leben eines Todes auf Grund der naheliegenden Symbolik des Ritus schon geläufig war (so P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église, Acta Seminarii Neotest. Upsal. 10, 1942, 223 f.), doch ist es keineswegs sicher, daß schon der Täufer seine Taufe als Todestaufe gedeutet habe (gegen Lundberg).

„präexistenten" und erwarteten, sondern mit dem erschienenen *Χριστός* in Berührung gekommen sind[1]). Und 1 Kor 7 14 kann nicht zum Beweis dafür dienen, daß „die Zugehörigkeit zu den „Heiligen", mit denen nach neutestamentlichem Sprachgebrauch die Glieder der Kirche Christi gemeint sind, nicht an den schon vorhandenen Glauben gebunden ist" (S. 47). Denn der im Zusammenhang der Taufdebatte so viel gequälte Vers kann nicht dahin verstanden werden, daß den Kindern aus Mischehen hier eine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde zugeschrieben werde, da der hier begegnende Begriff der „Heiligkeit" unbestreitbar „dinglichen" Charakter trägt; der Vers redet überhaupt nicht allgemein von Kindern christlicher Eltern, sondern nur von Kindern aus Mischehen und erlaubt keinerlei Schluß auf die Übung oder Nichtübung der Kindertaufe[2]). So wenig daher der Glaube grundsätzlich nur „zum zweiten Akt der Taufe gehört", so wenig hat C. beweisen können, daß im Neuen Testament davon die Rede ist, daß der Heilige Geist einen *Säugling* in seinen Bereich hineinziehen könne, und daß sich der Glaube der Gemeinde auf dieses Geschehen richtet. Vom Glauben der Gemeinde als konstituierendem Faktor des Taufakts ist nirgendwo die Rede, wo im Neuen Testament von der Taufe geredet wird (C. gibt S. 37 f. auch keinerlei Beleg), wenn auch selbstverständlich der Vollzug der Taufe das Vorhandensein der glaubenden Gemeinde voraussetzt.

Damit stehen wir vor der Frage, ob C. recht hat, wenn er die *Übung* der Kindertaufe im Neuen Testament *indirekt* bezeugt sein läßt durch die Analogie der Proselytentaufe und durch die Anschauung von 1 Kor 7 14, nach der die von einem christlichen Elternteil geborenen Kinder durch ihre Zugehörigkeit zu einer christlichen Familie für die Taufe prädestiniert erscheinen mußten, während die Taufe von Kindern, die christlichen Eltern geboren waren, erst in erwachsenem Alter nirgends bezeugt sei. Was zunächst diesen negativen Schluß anbetrifft, so erwähnt das Neue Testament in der Tat die Taufe von Kindern christlicher Eltern in erwachsenem Alter *so wenig* wie die Taufe von *infantes;* aber dieser Schluß *e silentio* beweist gar nichts, weil das Neue Testament einfach *voraussetzt*, daß *alle* Glieder der christlichen Gemeinden getauft *sind*, ohne die Frage jemals zu berühren, *wann* diese Taufe zu vollziehen sei oder vollzogen wurde. Daß 1 Kor 7 14 in keiner Weise etwas für oder gegen den Brauch der Kindertaufe zur Zeit des Paulus ergibt, wurde schon betont. So bleibt die Analogie der Proselytentaufe, und C. schließt sich J. Jeremias an in der Annahme, daß schon Johannes der Täufer und dann auch die Urgemeinde die Taufsitte im An-

1) S. L. Goppelt, Typos, 1939, 173 ff.

2) Vgl. meine Bemerkungen in der Neubearbeitung von H. Lietzmanns Kommentar zu I. II. Korinther (1949), 176 f.

schluß an die Proselytentaufe und damit auch in Analogie dazu ausgebildet hätten. J. hat inzwischen seine frühere besprochene Arbeit[1]) dahin zu ergänzen gesucht, daß er den *Wortlaut* von Mark 10 15 und Luk 18 15 als durch die Übung der Kindertaufe beeinflußt erweisen will. Aber es ist keineswegs überzeugend, daß die Wendung „die Gottesherrschaft annehmen wie ein Kind" „die Übertrittsbedingung, das Tauferfordernis" nenne, und daß Lukas durch die Einsetzung von *βρέφη* für das bei Markus begegnende Wort *παιδία* auf die Säuglingstaufe hinweisen wolle. Außerdem hat W. MICHAELIS die Voraussetzung, daß die Urkirche in ihrer Taufübung von der Sitte der jüdischen Proselytentaufe abhängig sei, dadurch von neuem als höchst unwahrscheinlich herausgestellt, daß er nachweist, daß das Tauchbad bei der Aufnahme von Proselyten erst *im Laufe* des 1. christl. Jahrhunderts gleichberechtigt neben die Beschneidung als Vorbedingung der Aufnahme von Proselyten in die jüdische Religionsgemeinschaft trat, und daß auch sonst die Unterschiede zwischen Proselytentaufe und Bußtaufe des Täufers und damit der Urkirche so groß sind, daß an eine Abhängigkeit auf seiten des Täufers und der Urkirche nicht wohl gedacht werden kann[2]). Alle Schlüsse auf die Übung der Säuglingstaufe durch die Urkirche aus der Analogie der Proselytentaufe sind darum nicht beweisend.

Mit Recht hat denn auch H.-W. BARTSCH alle Schlüsse aus der Analogie der Proselytentaufe und der Initiationsriten der Mysterienkulte abgelehnt, allerdings dann überhaupt bestritten (in Auseinandersetzung mit Cullmann), daß die Taufe im Neuen Testament als Sündenabwaschung verstanden sei. Er will den Sinn der Taufe im Neuen Testament bestimmen, indem er ausgeht von dem Taufbefehl Matth 28 16 ff., der als Ausdruck des zur Mission drängenden Zeugnisses von Jesus Christus zeigt, daß sich in der Taufe die Kirche konstituiert, so daß die Taufe nicht ein zweites Werk Gottes ist, „durch das er sein Werk in Christus erst den Gläubigen übermittelt" (S. 83). Der Unterschied zwischen dem Heilsgeschehen in Christus und der später stattfindenden Taufe ist nur zeitlich, nicht qualitativ, „daher gilt es nunmehr den Vollzug der Taufe als Vollzug der Verkündigung von Christus zu verstehen" (S. 84). Nun habe schon Jesus den Jüngern vorausgesagt, daß die Jünger in der Taufe den Tod Christi auf sich nehmen sollten (Mark 10 38 Luk 12 50), der Gedanke der Wiedergeburt ist danach für das Verständnis der Taufe konstitutiv. Von hier aus ist die Taufe Jesu nach Matth 3 14 f. so verstanden worden, daß Jesus in der Taufe bereits für die Sünden der Welt

1) Th. R., N. F. 17, 1948, 44.

2) Auch H. H. ROWLEY, Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John, Hebrew Union College Annual 15, 1940, 313 ff. betont bei aller Anerkennung der Abhängigkeit des Täufers vom Judentum die grundlegenden Unterschiede zwischen Proselytentaufe und Johannestaufe.

stirbt, „die Taufe Jesu . . . ist der sakramentale Vollzug seines Sterbens und Auferstehens". Es zeigt sich ein einheitliches Taufverständnis im Neuen Testament, das auch Röm 6 3 ff. erscheint, wonach wir in unserer Taufe die *Taufe* Jesu und *dadurch* Jesu Tod und Auferstehung auf uns nehmen, Sakrament und Heilsgeschehen werden vom Neuen Testament als Einheit gesehen. B. sucht nun zu zeigen, daß auch 1 Petr 3 20 1 Kor 6 11 Eph 5 26 trotz des Wortlauts nicht von Abwaschung, sondern von Todestaufe reden. Da also die Taufe nicht Abwaschung der Sünden sei und also auch keine Trennung von Sakrament und Heilsgeschehen statthabe, ist das Geschehen in der Taufe so wenig von der Art des Vollzugs abhängig wie „die Realität des Heilsgeschehens von meinem Glauben". Man kann diesem Aufsatz gegenüber nur feststellen, daß hier um der dogmatischen These willen, daß die Taufe im Neuen Testament immer Todestaufe sei, die Texte in unerhörter Weise vergewaltigt werden, was für die Beziehung von Mark 10 38 Luk 12 50 auf das Aufsichnehmen des Todes Jesu durch die Christen *in der Taufe* ebenso gilt wie für die Deutung der Taufe Jesu auf den sakramentalen Vollzug seines Sterbens und Auferstehens oder die Auslegung von Röm 6 und die Bestreitung der Sündenabwaschung in den zuletzt genannten Texten. Hier ist genau die Methode befolgt, von der E. KÄSEMANN kürzlich in anderem Zusammenhang gesagt hat, daß „man auf diese Weise alles beweisen kann. . . Daß unsere neueste Theologie zu solcher Methodik zurückkehrt, empfinde ich als uns alle beschämend" [1]). Und damit zeigt sich an dieser extremsten Form in besonders auffälliger Weise ein Fehler, der für die ganze neueste Diskussion über die Taufe im Neuen Testament kennzeichnend ist und sich katastrophal auswirkt: man geht von der Annahme einer einheitlichen Tauflehre oder Taufübung aus, statt zuerst einmal die etwa erkennbaren Bräuche und Vorstellungen in den einzelnen Schriften oder Schriftengruppen zu erheben und erst von da aus eine Entwicklung oder auch die völlige Einheitlichkeit der Vorstellungen und Bräuche darzustellen. Denn daß die Nachrichten aus der Urgemeinde mit der Taufvorstellung von Röm 6 und diese hinwiederum mit der Hellenisierung in Tit 3 5 nicht ohne weiteres übereinstimmen, kann eine wirklich geschichtliche Betrachtung nicht wohl übersehen. Erst wenn die neutestamentliche Taufvorstellung so in ihrem geschichtlichen Werden und ihren sachlichen Verschiedenheiten erkannt ist, läßt sich die Frage nach der Möglichkeit der Kindertaufe im Urchristentum beantworten, und erst auf diesem Hintergrund kann man die Frage nach dem Recht der Kindertaufe in der Gegenwart mit Aussicht auf eine wirklich begründete Lösung ins Auge fassen. Denn das Recht dieses Brauchs läßt sich biblizistisch weder bestreiten (Barth) noch rechtfertigen (Cullmann), son-

1) Theol. Lit. Ztg. 73, 1948, 667.

dern nur dann klären, wenn man systematisch die neutestamentliche Verkündigung neben die *veränderte* kirchengeschichtliche Lage der Gegenwart stellt und von da aus die heutige Aufgabe in *kritischer* Besinnung auf das Wesen der neutestamentlichen Tauflehre bestimmt. Es könnte sich dann wohl zeigen, daß wir nicht um der Volkskirche willen (wie Barth mutmaßte), wohl aber um des Wesens der durch das einmalige Handeln Gottes in Christus begründeten Kirche willen, die nicht mehr in der gleichen Lage sich befindet wie die von der Naherwartung beherrschte Urchristenheit, die Kindertaufe als gerade für uns geboten anerkennen müssen. Aber ohne eine wirklich nüchterne *geschichtliche* Untersuchung, die auch die religionsgeschichtliche Vorarbeit nicht scheut, werden wir hier nie zu haltbaren Resultaten kommen.

Man greift darum mit besonderem Interesse zu einer englischen Arbeit, die von der neuesten kontinentalen Diskussion über die Taufe im Neuen Testament unbeeinflußt ist [1]). W. F. Flemington möchte für die heutige Diskussion über die Taufe die biblischen Grundlagen klären. Er untersucht darum, sachlich ganz richtig, hintereinander die Voraussetzungen der christlichen Taufe, die neutestamentlichen Zeugnisse in historischer Reihenfolge und schließlich die Frage nach der Autorität, die hinter dem neutestamentlichen Taufbrauch steht. Die Untersuchung geht sorgfältig und nicht ohne Kritik vor und setzt sich auch umsichtig mit der älteren Forschung auseinander. So sind viele Ergebnisse durchaus überzeugend oder doch beachtlich: Die Johannestaufe, die F. in der üblichen Weise von der Proselytentaufe abhängig sein läßt, war nur eschatologische Gerichtstaufe, die Taufhandlung war im Sinne der symbolischen Handlungen der Propheten ein wirksames Handeln, in dem schon gegenwärtig eschatologisches Geschehen sich vollzog. In der Apostelgeschichte finden sich verschiedene Vorstellungen der Beziehung von Wasser- und Geisttaufe nebeneinander, aber für den normalen Christen waren Wassertaufe und Geisttaufe gleichzeitig, während der Gebrauch der Handauflegung bei der Taufe nicht genau bestimmbar ist. Ob die Apostel die Wassertaufe empfangen hatten, ist fraglich, F. vertritt hier die beachtliche Hypothese, daß bei ihnen, die in der Mehrzahl die Wassertaufe des Johannes erfahren hatten, das Pfingsterlebnis als Geisttaufe galt, das eine weitere Taufe unnötig machte. Von Pfingsten an war die Übernahme der Taufe durch einen Menschen „the recognized way of giving expression to the fact that he had „heard" or „received the word" —„that he „believed"

1) Flemingtons Arbeit, Juli 1947 abgeschlossen, hat leider auch die längere Zeit vor diesem Datum erschienenen Bücher von J. Jeremias, K. Barth, F. J. Leenhardt und die S. 32 Anm. 1 erwähnten Arbeiten nicht benutzt, obwohl er ältere Literatur in deutscher und französischer Sprache kennt. Es ist bedauerlich, wenn man so aneinander vorbei arbeitet.

(S. 50). Paulus schätzt die Taufe durchaus nicht gering, er verbindet mit der Taufe Geistempfang, sittliche Erneuerung, Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, Eingliederung in den Leib Christi, Einsetzung in die Gotteskindschaft; alle diese Taufwirkungen zeigen, daß die Taufe für den Gläubigen den Eintritt in den neuen Äon bedeutete, obwohl die eschatologische Vollendung noch ausstand; so *geschah* in der Taufe wirklich etwas, „the symbolism was not only expressive but also effective" (S. 82). „Baptism . . is a solemn showing forth . . of that act of God which was achieved once for all in the death and resurrection of Jesus. It is at the same time a concrete expression of faith on the part of the believer" (S. 84). In den johanneischen Schriften ist die Taufe Ursache der Wiedergeburt, der Hebräerbrief betont die eschatologische Beziehung der Taufe, der 1. Petrusbrief die moralische Erneuerung durch die Taufe. Die Taufe ist so im ganzen Neuen Testament „kerygma in action", der Glaube bewirkt nicht die Taufe, aber „baptism means faith" (S. 124). All dem wird man voll zustimmen können, und man wird feststellen dürfen, daß insoweit F. die Entwicklung und den Sinn der urchristlichen Taufe vorzüglich herausgestellt hat.

Aber F. geht nun noch einen Schritt weiter und stellt sich die Frage, warum die Christen die Wassertaufe beibehielten, obwohl der Täufer den Ersatz der Wassertaufe durch einen höheren Ritus vorausgesagt hatte; man wird freilich schon dieser Frage gegenüber einwenden müssen, daß es sich hier gar nicht um ein echtes Problem handelt, da die Voraussage des Täufers Mark 1 8 und Par. (F. nimmt mit Recht an, daß der Täufer nur die Feuertaufe des „Kommenden" vorausgesagt habe) durchaus nicht den exklusiven Sinn zu haben braucht, daß die Taufe des „Kommenden" kein Wasser*ritus* mehr sein werde (auch Apg 1 5 11 15 f. setzen das nicht voraus), und da ein als „eintauchen" beschriebener Ritus überhaupt schwerlich anders als mit Wasser vollzogen werden konnte. F. fragt weiter, welche *Autorität* die Urkirche veranlaßt habe, überall und ohne Widerspruch den Brauch der Wassertaufe zu üben (den Taufbefehl Matth 28 18 ff. hält er mit Recht für eine späte Bildung), und möchte auf beide Fragen eine Antwort geben, indem er einen Zusammenhang zwischen der Taufe Jesu und der urchristlichen Taufe herzustellen sucht. Der Bericht über die Taufe Jesu, der auf Jesus selbst zurückgehen müsse, zeige, daß Jesus in der Taufe die Geistbegabung und die Einsetzung in die Gottessohnschaft erlebte, eine Verbindung, die für die urchristliche Taufe bezeichnend ist; „this would seem to suggest that in our attempt to describe the antecedents of Christian baptism we do well to give a conspicuous place to the baptism of our Lord" (S. 29). Außerdem bezeichne Jesus in Luk 12 50 seinen bevorstehenden Tod als Taufe, und das habe keinen einfach bildlichen Sinn, sondern hier werde der Tod Jesu durch den Begriff „Taufe" als „spiritual purification" und damit als Eingang in die himm-

lische Wirksamkeit Jesu gekennzeichnet. Auf diesem Hintergrund erklärt sich nun nach F. ohne weiteres die Verbindung der urchristlichen Taufe mit der Geistesgabe, die paulinische Verbindung der Taufe mit Tod und Auferstehung Christi, die Vorstellung von der Taufe als Wiedergeburt = Einsetzung in die Gotteskindschaft. Die Urkirche hat also nicht einfach die Johannestaufe übernommen, „they were rather applying to the use of the new community that particular example of John's baptism which was provided by the baptism of Jesus himself" (S. 121). Und wenn Jesus selber die Verbindung zwischen Taufe und Kreuzestod hergestellt hatte, so lag hinter jeder christlichen Taufe nicht nur die Taufe Jesu im Jordan, sondern auch am Kreuz. Da Jesus also selber den Zusammenhang zwischen Taufe, Geistesempfang und Kreuzestod betont hat, und da die Taufe im Urchristentum nie um Anerkennung hat ringen müssen, darf man aus dem Fehlen einer Anordnung der Taufe nicht schließen, daß Jesus die Taufe nicht angeordnet habe, man müsse vielmehr annehmen, daß „Jesus did by some means convey to his disciples his intention that the entry into the new community of his followers should be accomplished outwardly by the rite of water-baptism" (S. 128). In einem Schlußkapitel, das ausdrücklich als *Anwendung* auf die gegenwärtigen kirchlichen Probleme gekennzeichnet wird, stellt F. dann auf Grund der bekannten Argumente fest, daß die Tauflehre des Neuen Testaments sich zwar nur auf Erwachsene beziehe, daß aber die Kindertaufe schon während der neutestamentlichen Zeit geübt worden sei. Die in Flemingtons eigenen früheren Ausführungen festgestellte Unentbehrlichkeit des Glaubens für die Wirksamkeit der Taufe wird durch den Hinweis darauf entkräftet, daß die Wirksamkeit des Todes Jesu vom Glauben nicht abhängig sei, die Kindertaufe sogar besonders deutlich zeige, daß die Gnade Gottes vor allem Andern komme. Man wird leicht bemerken, daß F. bei diesen Ausführungen sich in einer Reihe von Punkten in auffälliger Weise mit der ihm unbekannten kontinentalen Forschung berührt, obwohl er in mancher Hinsicht auch vorsichtiger argumentiert. Aber daraus einen Beweis für die Richtigkeit seiner Thesen ableiten zu wollen, wäre voreilig. Mußte die Fragestellung, warum die Urchristen die *Wasser*taufe beibehalten haben, schon als verfehlt bezeichnet werden, und ist es methodisch unhaltbar, zur Begründung der Autorität hinter dem urchristlichen Taufbrauch eine Taufanweisung Jesu zu postulieren, so können auch die einzelnen Antworten Flemingtons nicht als überzeugend angesehen werden. Daß die Urchristenheit den Bericht von der Taufe Jesu, selbst wenn er so sicher biographisch verwendet werden dürfte, als Voraussetzung des eigenen Taufbrauchs verstanden hat, ist völlig unbewiesen; und daß Jesus nach Luk 12 50 bereits seinen Tod als Taufe im Sinne des Eingangs zur eschatologischen Wirksamkeit gedeutet habe, läßt sich nur mit Gewalt aus dem Logion entnehmen. Die

Vorstellung vom „Mitsterben" in der Taufe bei Paulus läßt sich aber schwerlich allein aus Luk 12 50 ableiten, selbst wenn die Auslegung dieses Wortes durch F. haltbar wäre, und die Verbindung von Geistempfang und Wassertaufe entspricht so ganz der Erfahrung der Urgemeinde nach der Apostelgeschichte, daß dafür die eigene Erfahrung Jesu in seiner Taufe nicht als Voraussetzung postuliert werden muß. So verführen die methodisch unbegründeten Fragen, die sich F. stellt, zu gewaltsamen Konstruktionen, und die Frage des Rechts der Kindertaufe in der Kirche von heute wird auf diese Weise nicht wirklich beantwortet. Man wird darum aus den historischen Darlegungen von F. mancherlei lernen können, gegen seinen Versuch der Ableitung der urchristlichen Taufe dagegen skeptisch bleiben müssen.

Auch die Entstehung und das Wesen der urchristlichen Gemeindeämter ist weiterhin erörtert worden. Die Frage nach dem theologischen Sinn der Gemeindefunktionen im Neuen Testament hat E. Schweizer in breitem Rahmen und unter reicher Heranziehung der Literatur behandelt. S. will nicht die Entstehung und Geschichte der kirchlichen Ämter untersuchen, sondern das Wesen der christlichen Gemeinde auf dem Hintergrund der sie begründenden Christustat erkennen und daraus die Folgerungen für die Gestaltung der heutigen Gemeinde ziehen. Er geht darum aus von der Röm 4 24 f. besonders deutlich ausgesprochenen Tatsache, daß der Herr der christlichen Gemeinde der Gekreuzigte *und* Auferstandene ist, daß darum das ganze Leben der christlichen Gemeinde beruht auf der Tatsache, daß die Christen nur gerechtfertigte Sünder, aber auch wirklich neugeschaffene Menschen sind. Dieser Ausgangspunkt ist theologisch richtig, aber der Verf. läßt sich dadurch veranlassen, nun die ganze konkrete Untersuchung der urchristlichen Gemeindefunktionen unter die Stichworte „Der gekreuzigte Herr, Der auferstandene Herr, Der gekreuzigte und auferstandene Herr" zu stellen, wodurch vielfach eine recht konstruktive Gedankenführung und starke Wiederholung entsteht[1]); auch fehlt jede Besinnung auf die Notwendigkeit oder Vermeidbarkeit der Entstehung und Ausgestaltung besonderer Gemeindefunktionen innerhalb der auf das nahe Weltende hoffenden Urkirche, so daß die Anschauungen des Neuen Testaments über die Gemeinde und die in ihr ausgeübten Dienstleistungen einen fast zeitlosen Charakter erhalten. Im übrigen aber stellt S. Wesen und Ordnung des Dienens im Neuen Testament durchaus überzeugend dar: es gibt in der neutestamentlichen Gemeinde keine Ämter, sondern nur Dienstleistungen, die alle grund-

1) Vgl. die ähnlichen Einwände von G. Bornkamm, Verkündigung und Forschung 1942/46, 1947, 201 f. und E. Percy, Theol. Ztschr. 4, 1948, 304 ff. — Der Aufsatz E. Schweizers über die neutestamentliche Gemeindeordnung ist eine Zusammenfassung der Resultate seines Buches mit unwesentlichen Ergänzungen.

sätzlich völlig gleichwertig sind, weil in allem Gemeindehandeln Christus Subjekt ist. Darum ist die Gemeinde wirklich der Leib Christi, kein Verein und keine Anstalt, darum kann es aber auch keine monarchische Gemeindeleitung und keine Passivmitglieder in den Gemeinden geben. Selbst die Prüfung der Apostel und das Schlüsselamt sind der Gemeinde übergeben, die die Entscheidung Gottes nur ausführen kann. Von hier aus lehnt S. die Harnacksche Unterscheidung von Funktionären der Gesamtkirche und solchen der Einzelgemeinden ebenso ab wie jede sakramental geordnete Organisation. Dabei dürfte aber einerseits übersehen sein, daß doch gewisse Funktionen deutlich immer an die Einzelgemeinde gebunden blieben („Bischöfe"), während die Apostel nie zu Einzelgemeinden gehörten; und der Versuch kann nicht als gelungen angesehen werden, die eine besondere Würde vermittelnde Ordination und damit die Ansätze zu einer Amtskirche aus den Pastoralbriefen wegzuerklären. Durchaus richtig ist dagegen schließlich betont, daß es in der christlichen Gemeinde von Anfang an Recht gegeben hat, und daß Gemeinde ohne Ordnung in die Gnosis führt, während die verhängnisvolle Bindung des Geistes an das Amt sich schon im 1. Clemensbrief zeigt. So hat die Arbeit Schweizers den Grundcharakter der neutestamentlichen Gemeinde durchaus richtig dargestellt, bedarf aber einer Ergänzung durch die Einbeziehung der historischen Frage nach der Entstehung und dem Sinn der einzelnen Gemeindefunktionen.

Ph.-H. Menoud hat ebenfalls diese historische Frage nicht erörtert, bietet dafür aber eine weniger konstruktive und äußerst klare Darstellung des Wesens der neutestamentlichen Gemeindeordnung. Er geht aus von der neutestamentlichen Idee der Kirche als dem Ort, wo durch die Wirkung des Geistes die Erlösungstat Christi verkündet wird; die Kirche lebt von dem einmaligen Opfer Christi und ist darum *als ganze* eine geistliche Priesterschaft, die dieses Opfer Christi andern *mitzuteilen* hat. Ein Unterschied zwischen Priestern und Laien ist darum in der Kirche nicht mehr möglich, vielmehr bezeugt das neue Gottesvolk, „qu'au temps désormais révolu des sacrifices, a succédé le temps du témoignage et du service". Auf diesem zweifellos richtigen Hintergrund wird nun die Notwendigkeit und der Unterschied des Apostelamtes neben der übrigen kirchlichen Funktionen erörtert. Die Predigt der Apostel als der Zeugen der Auferstehung gründet die Kirche; dieser Kreis der Apostel aber ist ein zeitlich abgeschlossener, der darum auch nicht ersetzt wird, und die Apostel können alle Funktionen auf andere übertragen außer dem Zeugnisamt, das nicht übertragbar ist. Die Apostel üben ihr Amt für die *ganze* Kirche aus und verdanken ihre besondere Stellung nicht einer besonderen Würde, sondern ausschließlich ihre unwiederholbaren Situation innerhalb der Heilsgeschichte. Da die Apostel aber daneben auch am Aufbau der Gemeinde beteiligt waren, setzt sich

dieser Teil ihrer Tätigkeit in anderen Funktionen fort. M. zeigt nun im einzelnen die Entwicklung der urkirchlichen Gemeindefunktionen. Er weist wie Schweizer nach, daß kein grundlegender Unterschied zwischen Charismen und Ämtern besteht, daß es keine Passivmitglieder in den Gemeinden gibt, daß aber schon Paulus um der Ordnung der Gemeinden willen organisierte Ämter schuf. Mit Recht wird dann für die paulinischen Gemeinden der Unterschied zwischen Aposteln, Propheten, Lehrern auf der einen Seite und den in ihrer Zahl nicht begrenzten übrigen Ämtern auf der andern Seite festgehalten; ohne die drei ersten Ämter könnte die Kirche nie leben, obwohl Prophetie und Lehre nicht den Propheten und Lehrern vorbehalten sind. Was die *ἐπίσκοποι* von Phil 1 1 anbetrifft, so hält M. sie für nicht wesentlich von den Lehrern der andern Paulusbriefe unterschieden. Die Presbyter, die die Apostelgeschichte erwähnt, möchte M. als andere Bezeichnung der Bischöfe und Lehrer bei Paulus ansehen; das ist eine beachtliche Vermutung, aber in diesen Fragen kommen wir nicht weiter, wenn die Frage nach der Herkunft der einzelnen Funktionsbezeichnungen nicht neu aufgenommen wird. Besonders wichtig ist, daß M. in den Pastoralbriefen, die er nicht als völlig unpaulinisch ansehen möchte, eine fortgeschrittenere Entwicklungsstufe aufweist, in der die Apostel verschwunden sind; das Nebeneinander von *einem* Bischof und mehreren Presbytern will M. dahin erklären, daß der Bischof das Haupt der lokalen Gemeinde sei, was immerhin nirgends deutlich gesagt ist. Timotheus und Titus aber setzen in den Pastoralbriefen die *organisatorische* Tätigkeit des Paulus fort, ohne selbst Apostel zu sein; nicht der Apostel als Zeuge, aber der Apostel als Beschützer der Tradition hat so Nachfolger, und *diese* Funktion mußte mit dem Einzelbischofsamt zusammenfließen, dann konnte zu Anfang des 2. Jahrhunderts der altkirchliche Monepiskopat entstehen. Man wird fragen können, ob diese Ausdeutung der Rolle des Timotheus und Titus in den Pastoralbriefen nicht eine Konstruktion ist; aber es kann kein Zweifel sein, daß der Anfang des altkatholischen Amtsverständnisses hier richtig in den Pastoralbriefen nachgewiesen wird. Abschließend sucht M. zu zeigen, daß die Wahl der Amtsträger und ihrer Nachfolger im neutestamentlichen Zeitalter nicht von der Gemeinde, sondern vom Geist vollzogen wurde, dessen Entscheidung die Gemeinde nur nachvollzieht. Die Vollmacht der Apostel geht auch nicht auf die Gemeinde über, sondern auf die Amtsträger. Gilt diese letzte Behauptung zweifellos für die Pastoralbriefe, so doch nicht für das ganze Neue Testament; und wenn auch der Geist als die eigentlich entscheidende Macht erfahren wird, so bedeutet das doch nicht, daß die Gemeinde und nicht bestimmte Amtsträger diese Wahl des Geistes nachvollziehen. Bleibt hier eine gewisse Unklarheit zurück, so bedeutet doch die Arbeit Menouds eine wirkliche Förderung, auf der weiter gebaut werden kann.

Noch eine dritte Gesamtdarstellung der urchristlichen Gemeindeämter liegt vor, die freilich dem bei Schweizer und Menoud sich zeigenden Bild völlig widerspricht. Im Rahmen eines anglokatholischen Sammelbandes über die Frage des apostolischen Bischofsamtes hat A. M. FARRER nachzuweisen gesucht, daß die von Jesus selbst eingesetzten Apostel die ihnen anvertraute Lehre weitergeben mußten, daß Jesus aber auch das Amt der Presbyter eingesetzt habe in der Gestalt der 70 Jünger, die den 70 Ältesten von Num 11 entsprechen sollen. So gehen die Ämter der Bischöfe *und* der Presbyter auf Jesus zurück, und F. sucht nun durch phantastische Exegese die Überordnung der Bischöfe über die Presbyter und die führende Rolle der Presbyter aus den Paulusbriefen herauszulesen. Weiter wird dann behauptet, daß die lokalen Führer allmählich das apostolische Erbe übernahmen, so daß es zur Institution des *einen* Bischofs kam. Auf diese gewaltsame Weise wird die Lehre vom „apostolischen" Amt bis in die Frühzeit der Urkirche zurückverfolgt, ohne daß eine wirklich geschichtliche Untersuchung zustande käme. Daß der Verf. eine letzte Unsicherheit über die geschichtliche Haltbarkeit seiner Behauptungen doch nicht verbergen kann, beweist freilich der gegen Ende seiner Ausführungen sich findende Satz: „If the reader thinks that the apostolic authority can be reduced to the written word without the destruction of the New Testament Church, there is no more to be said" (S. 179). Und darin hat der Verf. sicherlich recht.

Über die einzelnen urkirchlichen Gemeindefunktionen ist daneben nur wenig gearbeitet worden. F. V. FILSON hat überzeugend nachgewiesen, daß die Funktion des „Lehrers" in der Urkirche einen viel weiteren Sinn hatte als den des Übermittlers von Tatsachen, daß die Tätigkeit des Lehrens vielmehr im Sinn des fordernden Zeugnisses von Anfang an von den apostolischen Zeugen ausgeübt wurde und erst allmählich auf bestimmte Funktionäre überging, ohne daß diese Funktion des Lehrens *grundsätzlich* von andern Funktionen getrennt wurde oder nur bestimmten Männern der Urkirche zugestanden worden wäre. P. BONNARD hat die Frage nach der Gestalt und Entwicklung der Kirchenzucht in der Urkirche sorgfältig untersucht und ist dabei zu folgenden überzeugenden Resultaten gekommen: Jede Maßnahme der Kirchenzucht ist begründet auf der Gewißheit, daß der Auferstandene durch seinen Geist in seiner Gemeinde wirkt und darum der eigentliche Träger jeder die Gemeinde rein haltenden Maßnahme ist. Wo nun um dieser Reinheit der Gemeinde willen ein sündiges Glied isoliert oder auch aus der lokalen Gemeinde ausgeschlossen wird, gilt diese Maßnahme der von Christus geleiteten Kirche nur für die beschränkte Zeit der Kirche als vorläufige Maßnahme, maßt sich aber nicht eine eschatologische Entscheidung an, die Christus vorbehalten bleibt. Träger der Kirchenzucht ist grundsätzlich die ganze Gemeinde, erst in den Pastoralbriefen erscheint die Kirchenzucht deutliche

bestimmten Personen übertragen, und erst hier wird auch von Lehrzucht geredet; Maßstab solcher Kirchenzuchtmaßnahmen ist dabei die Lehre der Apostel und der der Kirche entstehende Schaden, aber es fehlt jede „geistliche Jurisdiktion", und jede einzelne Maßnahme wird als Glaubenswagnis empfunden. B. hat damit deutlich gemacht, daß die Kirchenzucht als Funktion der vom Geist gelenkten Gemeinde unvermeidlich war, aber nur als Funktion der vom *Geist* beherrschten Gemeinde von gesetzlicher Überschreitung des der Gemeinde Gebotenen frei bleiben konnte. Schließlich hat P. GAECHTER nachweisen wollen, daß sich die älteste Geschichte der christlichen Mission unter ganz klaren juridischen Voraussetzungen entwickelt habe. Die ersten Neugründungen standen unter der Ordinations- und Jurisdiktionsgewalt Jerusalems, die Tochtergemeinden fühlten sich der Kirche Jerusalems gegenüber zu Gehorsam verpflichtet. Diese zentrale Rolle Jerusalems ist aber allein begründet in der Tatsache, daß Petrus als Oberhaupt der Kirche dort lebt und seine Funktionen teilweise durch andere Mitglieder des Zwölferkreises oder auch durch Glieder der Jerusalemer Kirche ausüben läßt. So bildete sich ein „Romgefühl" der Tochtergemeinden gegenüber Jerusalem, das von einer Minderheit auf die Gemeinde in Jerusalem als solche bezogen wurde. Auch Barnabas entschied als Abgesandter Jerusalems, daß die Heidenchristen in Antiochia mit Recht in der Kirche seien, Barnabas brachte Paulus nach Antiochia und veranlaßte ihn zur Anerkennung der Heidenmission. Da aber inzwischen Petrus aus Jerusalem sich entfernt hatte, mußte die antiochenische Gemeinde den Barnabas und Paulus auf ihre eigene Verantwortung aussenden, indem der Bischof von Antiochia den beiden Missionaren Ordinations- und Jurisdiktionsgewalt mitteilte. Auf dem Apostelkonzil billigte Petrus diese Entscheidung der antiochenischen Gemeinde, verließ dann aber endgültig Jerusalem, das zur Metropolis der judäischen Gemeinden neben Antiochia als der Metropolis der syrischen Gemeinden herabsank. Damit war die Vorrangstellung der Jerusalemer Gemeinde erledigt, und Rom trat die Nachfolge der führenden Stellung in der ganzen Christenheit an. G. sucht diese Thesen durch höchst gewaltsame Auslegungen von Apg 8 5 ff. 11 19 ff. 13 1 ff. 15 1 ff. zu begründen, setzt aber darüber hinaus ständig voraus, daß die Stellung des Petrus als Oberhaupt der Kirche ebenso von Anfang an überall anerkannt war wie die Notwendigkeit der Übertragung der Sakraments- und Jurisdiktionsgewalt durch Petrus und die Zwölf auf die neuen Gemeinden. Das alles ist geschichtlich völlig unhaltbar, und allein der Gedanke ist zu beachten, daß sich schon sehr früh die Ansätze zu der späteren Metropolitanverfassung zeigten, freilich nicht auf Grund juridischer Abhängigkeit der Tochterkirchen, sondern auf Grund der Tatsache, daß die Gemeinden der großen Städte die Missionszentren für die einzelnen Missionsgebiete waren. Daß Paulus erst durch Barnabas zum Apostelamt

und überhaupt zur Heidenmission gekommen sei, kann man freilich nur behaupten, wenn man Gal 1 in unmöglicher Weise vergewaltigt. So ist aus dieser Arbeit für die wirkliche Entstehung der kirchlichen Organisation schwerlich etwas zu lernen.

Zum Schluß sei noch auf eine neuere Arbeit über die Chronologie des apostolischen Zeitalters hingewiesen. C. G. King geht von der Annahme aus, daß das Todesjahr Jesu nach dem 15. Jahr des Tiberius (27/28) liegen muß. Er sucht nun zunächst nachzuweisen, daß der übliche Ausgangspunkt der chronologischen Berechnung, das Luk 3 1 genannte 15. Jahr des Tiberius, eine unzuverlässige Angabe sei, da Lukas auch sonst chronologische Fehler mache. Das 15. Jahr des Tiberius könne aber nicht das richtige Jahr für das Auftreten des Täufers sein, weil der Täufer ebenso wie nach ihm Jesus *längere* Zeit seine Wirksamkeit ausgeübt haben müsse, wodurch die Zeit bis zum korinthischen Aufenthalt des Paulus, der durch die Gallio-Inschrift chronologisch festgelegt ist, aber zu kurz werde. Er fordert darum, das 15. Jahr des Tiberius völlig außer acht zu lassen, verlegt die Kreuzigung auf den frühesten möglichen Termin unter Pilatus im Jahre 27; auch beweise das Fehlen der Stadt Tiberias in den Evangelien, daß Jesus zu einer Zeit gewirkt haben müsse, die vor 27 liege, da damals Tiberias bereits zu bedeutend geworden war, um von Jesus übergangen werden zu können. Vielmehr kann man die Geburt Jesu auf etwa 15 v. Chr. ansetzen, den Tod des Täufers und das Auftreten Jesu auf bald nach 20 n. Chr., die Bekehrung des Paulus auf 29 n. Chr., und von da an ergibt sich dann eine Berechnung der paulinischen Wirksamkeit, die unter Verlegung der 1. Missionsreise *hinter* das Apostelkonzil dieses auf das Jahr 45 datiert. Nun hat K. zweifellos recht, wenn er darauf aufmerksam macht, daß man die Zeit für die Wirksamkeit des Täufers und Jesu nicht zu kurz ansetzen darf, aber damit ist nur bewiesen, daß das Datum des 15. Jahrs des Tiberius (von K. auf 28/29 angesetzt) für das Auftreten des Täufers nicht in Frage kommt, wie schon oft betont worden ist. Die Argumentation für eine frühere Wirksamkeit Jesu aus dem Fehlen von Tiberias in den Evangelien ist aber ohne jede Beweiskraft, und darum sind die Daten für das Leben Jesu völlig willkürlich. Ferner ist, wie schon oben betont, die Verlegung der 1. Missionsreise hinter das Apostelkonzil keineswegs notwendig oder auch nur wahrscheinlich, so daß auch die Ansetzung des Apostelkonzils ins Jahr 45 nicht begründet ist, vielmehr den aus der Apg sich ergebenden Zeiträumen für die Missionsreisen des Paulus widerspricht. Die Erklärung für die Entstehung der abgelehnten Nachricht vom 15. Jahr des Tiberius, Paulus habe auf dieses Datum seine Bekehrung verlegt, und dieser „Anfang des Evangeliums" sei dann fälschlich auf das Auftreten des Täufers bezogen worden, kann schließlich nur als phantastisch bezeichnet werden. So ist auch die neue Konstruktion von K

schwerlich als ganze haltbar, aber förderlich durch ihre Betonung der Problematik der lukanischen Datierung des Auftretens des Täufers.

Damit sind die neuesten Arbeiten zur Gesamtgeschichte und zur äußeren Geschichte des Urchristentums besprochen, und es bleibt nur noch die Aufgabe, in einem Nachtrag zum 4. Teil dieses Berichts auf die Forschungen der letzten Zeit zur inneren Geschichte des Urchristentums einzugehen.

Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens

Von Ernst Benz

I.

Seit dem Ende des ersten Weltkrieges ist eine bedeutsame Wendung in der Einstellung des abendländischen Christentums zur östlich-orthodoxen Kirche eingetreten. Die traditionelle Haltung des 19. Jahrhunderts, die in der Ostkirche nur die „verknöcherte" oder „versteinerte" und „fossile" Reliquie des byzantinischen Christentums erblickte, ist einer Auffassung gewichen, die in der Ostkirche die Trägerin echter altkirchlicher Traditionen sowohl auf dem Gebiet der Frömmigkeit wie der Liturgie entdeckte und die sich von einem intensiveren Studium der Ostkirche eine Bereicherung des westlichen Christentums versprach. Die Verfolgung, die die russische Kirche in dem ersten Jahrzehnt des Bolschewismus in Rußland zu erdulden hatte, hat die Augen der ganzen Welt auf diese bisher so verkannte Kirche gerichtet und die dramatischen Ereignisse des Existenzkampfes dieser Kirche in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt. Auch die wissenschaftliche Forschung hat sich mit größerer Intensität der Ostkirche zugewandt, wozu nicht wenig die Tatsache beitrug, daß prominente Theologen und Kirchenführer der russischen Orthodoxie, die nach dem Westen emigriert waren, mit bedeutungsvollen Publikationen in deutscher, französischer und englischer Sprache hervortraten.

In dem Maß, als sich nicht nur die Fachgelehrten, sondern auch die gebildete Öffentlichkeit für die Ostkirche interessierte, ist nun auch eine neue Art von Literatur aufgetaucht, die die schwierige Aufgabe übernahm, die Eigenart ostkirchlicher Frömmigkeit, ihrer Kunst- und Lebensformen einem größeren Kreise verständlich zu machen. An und für sich ist das Auftreten

einer solchen popularisierenden Literatur um so mehr zu begrüßen, als ja die westliche Geschichtswissenschaft durch eine weitgehende Nichtbeachtung des Ostens eine gewisse Schuld der mangelhaften Information der gebildeten Kreise über die Vorgänge auf dem Gebiet der östlichen Kultur- und Geistesgeschichte auf sich geladen hat. Nur ist leider etwas sachlich durchaus Unerwünschtes eingetreten: diese popularisierende Literatur geht nicht etwa von den sicheren Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung aus, sondern ersetzt zum Teil die vorliegenden, aber von ihr ignorierten Forschungsergebnisse durch eigene Phantasien oder eilt der wissenschaftlichen Forschung voraus, indem sie solche Gebiete, die bis jetzt noch nicht durch die Forschung erschlossen sind, durch eigene mystische Dichtungen belebt.

Das Musterbeispiel eines solchen Buches ist das Werk Hans von Eckharts[1]). Dieses Werk wirkt durch seine ausgezeichnete äußere Aufmachung sehr anziehend. Es ist mit technisch vorzüglichen Reproduktionen von Kirchen, Ikonen und Porträts ausgestattet, Inhalt und Aufbau des Werkes lassen eine wissenschaftlich gediegene und wohlbegründete Behandlung des Themas erwarten, um so mehr, als der Verf. selbst in zum Teil längeren selbstbiographischen Exkursen den Eindruck eines Kenners, ja eines wissenschaftlichen Sachverständigen des von ihm behandelten Gegenstandes erweckt.

Leider löst der Inhalt des Werkes das Versprechen, das der erste äußere Eindruck abzugeben scheint, in keiner Weise ein; der sachkundige Leser muß vielmehr mit wachsendem Erstaunen feststellen, wie sich oft von Seite zu Seite irrtümliche Angaben, Fehlurteile, falsche Daten, sprachliche Schnitzer in einem beängstigenden Maße häufen.

Bereits der Ausgangspunkt der Betrachtung ist bei H. v. Eckhart wissenschaftlich höchst fragwürdig: der Verf. geht durchweg aus von völkerpsychologischen Betrachtungen über den „russischen Menschen" und die „russische Seele". Nun ist die Völkerpsychologie schon von jeher der Tummelplatz der geisteswissenschaftlichen Phantasie gewesen — man erinnert sich, was alles über die „deutsche Seele" und den „deutschen Menschen" in der Literatur der vergangenen Jahrzehnte getönt wurde — aber es war ja nunmehr zu hoffen, daß nach dem Zusammenbruch dieser Mythologie auch auf den übrigen Forschungsgebieten die völkerpsychologische Phantasie sich Zügel auferlegen würde. Aber mit nichten — es ist zwar noch nicht wieder modern geworden, den Mythos von der deutschen Seele weiterzuspinnen, dagegen schießen die Betrachtungen über die „russische Seele" und den

1) Hans von Eckhart, Russisches Christentum. München, Piper 1947. 327 S., 24 Abb.

„russischen Menschen" um so lustiger ins Kraut, mit denselben verantwortungslosen Verallgemeinerungen und denselben anmaßenden Werturteilen.

Zu den am häufigsten wiederholten Aussagen Eckharts über die russische Seele gehört die Behauptung: „Die Russen fragen nicht" (S. 13). Der russische Mensch erlebt nur, aber er stellt keine Fragen, zum mindesten beantwortet er sie nicht. Daher hat auch die russische Kirche keine eigene Theologie entwickelt, daher gibt es keine eigene russische Wissenschaft — all dies auf Grund der eigentümlichen Veranlagung des russischen Menschen, nicht zu fragen. Bedauerlicherweise haben gerade solche volkspsychologischen Verallgemeinerungen die Tendenz, sich unauslöschlich in das allgemeine Bewußtsein einzugraben und zu einer communis opinio zu werden. Zur Widerlegung dieser absurden Verallgemeinerung könnte nun bereits ein Hinweis auf die moderne russische Theologie und Religionsphilosophie genügen, der man ja weder das „Fragen" noch die Wissenschaftlichkeit absprechen kann, doch könnte man dagegen sagen, daß diese spätgeborenen Russen des 19. und 20. Jahrhunderts von Solowjew bis Berdjajew bereits „verwestlicht" und eben darin, daß sie fragten, keine Russen mehr waren; dann wäre das Dogma: „Russen fragen nicht" wieder gerettet. Zur Beruhigung zeigt aber ein Blick in die Geschichte der altrussischen Literatur, daß zu den ältesten Dokumenten eine besondere Gattung theologischer „Fragen" gehört, so die „Fragen Kiriks", die vor 1156 geschrieben sind, ebenso der zahlreiche theologische Fragen enthaltende Brief von Kliment Smoljatič, der auch in den „Fragen Kiriks" als Beantworter der Fragen auftritt. Wie man sieht, stellen schon im 12. Jahrhundert die Russen Fragen und antworten sogar darauf, obwohl sie das nach H. v. E. gar nicht dürfen.

Als Beweis für die Tatsache, daß die Russen nicht fragen, führt der Verf. folgendes an (S. 13): „Was wird in der Eucharistik geopfert: die Gaben der Christen oder Christus selbst? Oder wer opfert: Christus sich selber oder der Priester oder die Kirche, die Gemeinde, die Gläubigen selbst? Oder wem wird geopfert? Gott dem Vater oder dem Gottmenschen Christus?" All diese Fragen bleiben nach Ansicht des Verf. in der russischen Frömmigkeit unbeantwortet. Hierzu ist erstens zu sagen, daß in der Eucharistik überhaupt nicht geopfert wird, denn die Eucharistik ist die Lehre von der Eucharistie; geopfert wird nur in der Eucharistie. Auf die genannten Fragen selbst gibt aber bereits die eucharistische Liturgie in ihren Gebeten eine sehr genaue Antwort; die eucharistischen Gebete bezeichnen aufs deutlichste den Opfernden, das Opfer und den Empfänger des Opfers; auch die russische Theologie gibt auf diese Fragen ausführliche Antworten.

Der russische Kultus selbst wird von dem Verfasser als „Inhalt wie Ausdruck des russischen Gottesbegriffs" (S. 18) verstanden. Die russische Liturgie sei „so völlig zum Ausdruck des nationalen Volksempfindens geworden,

als sei sie eine Dichtung der religiösen Seele des russischen Gesamtvolkes" (S. 18). Nun ist ja die russische Liturgie eine wortwörtliche Übersetzung der griechischen Liturgie. Sie könnte also völkerpsychologisch nur verstanden werden als „Inhalt wie Ausdruck des griechischen Gottesbegriffs" oder als Dichtung der religiösen Seele des griechischen Volkes. Nun waren aber die Dichter zahlreicher Hymnen der griechischen Liturgie und die Schöpfer ihrer schönsten Gebete Syrer; sie wäre demnach wenigstens teilweise eine Dichtung der religiösen Seele des syrischen Volkes. Oder war etwa die religiöse Seele des syrischen Volkes identisch mit der der Griechen? Und wenn schon diese Liturgie eine Dichtung der Volksseele ist, warum hat diese Volksseele diese Dichtung oder eine ähnliche nicht gedichtet, bevor das Volk christlich wurde? Warum wurde das russische Volk überhaupt christlich, wenn es die Inhalte der Liturgie und ihres Gottesbegriffs bereits aus seiner Volksseele dichten konnte? Man könnte sich zur Beantwortung dieser Frage darauf berufen, daß offenbar das byzantinische Christentum den Slawen innerlich artverwandt war, aber diese vage These läßt sich wissenschaftlich nicht recht fundieren, da man von der altslawischen Religion zu wenig weiß. Und wenn schon das byzantinische Christentum der slawischen Seele artverwandt war, warum sind dann die Westslawen katholisch geworden und geblieben? Und warum sind Armenier, Syrer, Kopten, Georgier und zahllose andere Völker, die bestimmt keine Slawen waren, auch orthodox geworden? Muß bei ihnen die Liturgie nicht gleichfalls als Dichtung der religiösen Seele des georgischen, armenischen, syrischen usw. Volkes verstanden werden? Wenn ja, warum stimmt dann die Dichtung so verschiedenartiger Volksseelen wortwörtlich überein? Der Verf. weist als Parallele auf die entsprechende Durchdringung des gesamten Lebensbereiches mit religiösen Vorstellungen, wie sie sich im Spanien des 16. Jahrhunderts feststellen läßt. Aber ist etwa die römische Messe eine Dichtung der religiösen Seele des spanischen Gesamtvolkes? Offensichtlich ist es überhaupt abwegig, christliche Kultformen oder christliche Anschauungen aus irgendeiner beliebigen „Volksseele" zu „erklären". Diese „Erklärungen" erklären nichts. Sinnvoll ist lediglich die Frage, in welcher Weise die christliche Religion einschließlich ihrer Liturgie, Theologie, Ethik ein Volk umgewandelt hat, welche Lebenskräfte sie geweckt, transformiert und welche sie zurückgedrängt hat. Auf diese Fragen kann auch eine klare geschichtliche Antwort gegeben werden, während eine völkerpsychologische Betrachtungsweise alle Versuche, klare Unterscheidungen zu machen, von vorneherein ad absurdum führt.

Zu den völkerpsychologischen Schlagworten wie „Russen fragen nicht", „Dem Russen liegt exaktes Denken nicht" (S. 137) gehört auch das zweite, anscheinend unausrottbare Schlagwort von der russischen „Passivität". Dieses Schlagwort wirkt komisch, solange es in der populären Form vorgetragen

wird, als wären alle Russen Oblomows, die ständig auf dem Diwan liegen. Bei dem Verf. aber findet sich die These von der russischen „Passivität" in einer Form ausgesprochen, die deshalb unmittelbaren Anstoß erregen muß, weil sie eine beleidigende Verfälschung der Geschichte der russischen Kirche von 1918 bis 1941 darstellt. Aus der These von der „Passivität" des Russen, die sich auch in der „Passivität" des russischen Christentums auswirkt, wird nämlich die Behauptung abgeleitet, die russische Kirche habe aus diesem Grunde, eben aus Passivität, auch gegen die bolschewistischen Ausrottungsmaßnahmen keinen Widerstand geleistet. „Warum trat das Volk für seinen Glauben nicht ein? Kein Gläubiger wird hierauf eine Antwort suchen. Der Herr hat es so bestimmt" (S. 19). Diese Behauptung ist nicht nur geschichtlich unrichtig, denn das russische Volk ist 1918 und in den folgenden Jahren unzählige Male für seinen Glauben eingetreten, sondern es stellt auch eine Beleidigung der Tausende von russischen Priestern und Gläubigen dar, die als Opfer des Widerstandes gegen die Maßnahmen der Bolschewisten und gegen den spontanen antikirchlichen Terror ums Leben gekommen sind oder ihren Widerstand auch unter schwersten Haftbedingungen aufrechterhalten haben. Offenbar scheint dem Verf. die Geschichte der russischen Kirche nach 1918 völlig unbekannt zu sein, denn er behauptet S. 307 in ähnlicher Weise vom Verhalten der russischen Kirche in dieser Epoche: „Kein pathetischer Fluch, kein heroischer Widerstand, geschweige denn eine politische Aktion unterbrach die Haltung demütig ergebener Gelassenheit." War etwa das Allrussische Konzil von 1917 von „demütig ergebener Gelassenheit"? War der Patriarch Tichon von „demütig ergebener Gelassenheit"? Hat nicht das Konzil selbst die Exkommunikation gegen den Bolschewismus ausgesprochen, und hat nicht der Patriarch Tichon feierlich in einem Rundschreiben den Kirchenbann über die Bolschewiken wiederholt? Hat nicht die Tatsache, daß sich viele russische Priester und Kirchenführer an antisowjetischen politischen Aktionen beteiligten, aufs stärkste die antikirchliche Politik der Sowjetregierung beeinflußt, und ist nicht aus diesem Grunde bis zum Jahr 1941 der offizielle Kampf der Sowjets gegen den russischen Klerus unter dem Stichwort eines Kampfes gegen die geistlichen Helfer der Weißgardisten, Auslandsspitzel und Interventionisten geführt worden? Die Tatsache, daß die Kirche in Rußland so schnell aus ihrer führenden Stellung herausgedrängt werden konnte, hängt nicht mit ihrer „Passivität" zusammen, sondern mit der Tatsache, daß gegen sie Mittel der Ausrottung angewandt wurden, gegen die auch der entschlossenste Widerstand nichts mehr nützte.

Mit dieser Legende von der „Passivität" des russischen Christentums hängt auch die S. 251 ausgesprochene Behauptung zusammen, die russische Kirche hätte in der Mission versagt. „Die Priester waren nie geeignete Mis-

sionare gewesen und hatten höchstens unter Burjäten und sibirischen Heiden der Nomadenvölker Erfolge aufzuweisen gehabt." Die Arbeiten von KONRAD LÜBECK sind eine einzige Widerlegung dieser Behauptung. Tatsächlich haben russische Mönche seit dem 11. Jahrhundert, unter ihnen zahlreiche bedeutende Persönlichkeiten, die von der russischen Kirche heiliggesprochen wurden, nicht nur burjätische und sibirische Stämme, sondern auch die kaukasischen, tatarischen, kalmükischen Völker Rußlands mit großem Erfolg missioniert, haben die Sprachen dieser Völker durch Übersetzung der Liturgie, des Katechismus und der Bibel in die betreffenden Volkssprachen zu Schrift- und Literatursprachen erhoben; diese Missionsarbeit ging in den ersten Jahrhunderten nach der „Taufe" Rußlands ohne kirchlichen oder staatlichen Zwang vor sich, auf Grund der spontanen Missionstätigkeit der Mönche, die eben nicht so passiv waren, wie sie dies nach v. E. hätten sein dürfen.

Nun ist die völkerpsychologische Betrachtungsweise persönliche Geschmacksache. Es zeigt sich aber, daß der Verf. auch gerade auf den einzelnen Fachgebieten, auf die er in seiner Darstellung des russischen Christentums zurückgreift, der Liturgik, der Geschichte, der Ikonenmalerei, der Literaturgeschichte, der Musikgeschichte, der Geschichte des russischen und des byzantinischen Mönchtums, der Kirchenverfassung, zahlreiche Irrtümer berichtet.

Das Werk enthält sehr viele mystisch und tiefsinnig klingende Ausführungen über die ostkirchliche Liturgie, deren Unklarheit zu mancherlei Mißverständnissen Anlaß bietet. Es beginnt bereits mit einem solchen Mißverständnis. Nach dem Zitat einiger Gebetsworte bemerkt der Verf. S. 1: Mit diesen feierlichen Worten endet das Gebet der Basileiosliturgie, die an zehn hohen Festtagen die alte Liturgie des hl. Chrysostomos aus dem vierten Jahrhundert . . . ergänzt." Die Basiliusliturgie enthält sehr viele deutlich voneinander unterschiedene Gebete, die teils vom Priester, teils vom Diakon, teils vom Chor rezitiert werden; es ist daher mißverständlich, wenn von „dem Gebet" der Basileiosliturgie gesprochen wird. Das zitierte Gebet ist der Schluß des letzten Chorgebetes der Gläubigenmesse dieser Liturgie. Es ist auch falsch zu behaupten, daß die Basiliusliturgie „die alte Liturgie des Hl. Chrysostomos aus dem vierten Jahrhundert ergänzt", denn die Basiliusliturgie ist keine Ergänzung der Chrysostomos-Liturgie, sondern ist ein vollkommen selbständiges Formular der eucharistischen Feier. Sie ist außerdem älter als die Chrysostomosliturgie, da sie auf den Hl. Basilius selbst zurückgeht und die ursprüngliche kappadokische Klosterliturgie darstellt, während die Chrysostomosliturgie auf die Stadtliturgie von Konstantinopel zurückgeht und in ihrer heutigen Gestalt etwa der Liturgie entspricht, wie sie zur Zeit Justinians II. am Ende des 7. Jahrhunderts ge-

feiert wurde; daß sich die kappadokische Liturgie nach dem Hl. Basilius nannte, hat vermutlich den Anstoß dazu gegeben, später die Liturgie von Konstantinopel nach dem großen Kirchenlehrer dieser Stadt zu nennen.

Besonders abwegig sind die Behauptungen, die der Verf. über den Zusammenhang der ostkirchlichen Liturgie mit dem antiken Theater aufstellt. Jeder Kenner der alten Kirche weiß, daß den christlichen Gemeinden das antike Theater mit seinen der heidnischen Mythologie entnommenen Stücken als der Hort des alten Heidentums und des heidnischen Lebensgefühls galt. Die altkirchlichen Kanones haben ausdrücklich die Schauspieler von der Zulassung zur Taufe ausgeschlossen, die Kirchenväter schrieben Kampfschriften gegen das Theater und den Zirkus, und gerade der allgemeine kirchliche Abscheu gegen das antike Theater hat fast tausend Jahre lang das Aufkommen einer christlichen Schauspielkunst auf byzantinischem Boden verhindert; aus denselben Gründen war auch jede Übernahme von Einrichtungen des antiken Theaters in die kirchliche Liturgie von vorneherein unmöglich. Die Dreitürigkeit des byzantinischen Ikonostas hat trotz der Behauptungen von KARL HOLL nichts mit dem antiken Theater zu tun, ist vielmehr aus den Bedürfnissen der Liturgie heraus entwickelt. Im übrigen hat in der frühen Kirche der Ikonostas noch gar nicht in der Form der heutigen russischen Bilderwand existiert, sondern als eine niedere Schranke, die keineswegs den Blick in das Allerheiligste verhüllte, sondern nur eine Grenze zwischen dem Altarraum und dem Gemeinderaum zog. Die Türen dieser Schranke hatten auch eine ganz andere Funktion als die Türen des antiken Theaters, denn bei den drei Türen der antiken Bühne handelte es sich um Türen, die aus dem Raum hinter der Bühne auf die Bühne führten und durch die die Schauspieler und der Chor nach bestimmten Regeln bei ihrem Auftritt die Bühne betraten, während der Ikonostas eine Grenze zwischen dem Altarraum und dem Gemeinderaum darstellt.

Geradezu abenteuerlich aber ist, was S. 10 zu lesen ist: „Die innere Verwandtschaft der griechischen Liturgie mit einem Schauspiel kann nicht mehr geleugnet werden, seit wir wissen, daß in den Kirchen von Byzanz die Tragödie des Kirchenvaters Gregor von Nazianz, die das Evangelium in die Form eines griechischen ‚Theaterstückes' umgoß, gespielt wurde, und daß schon vorher eine religiöse christliche Tragödie, die im 2. Jahrhundert gedichtete ‚Exagoge', sehr bekannt war." Der Verf. bezieht diese Kenntnisse aus dem Werk eines Wiener Regisseurs, der „Weltgeschichte des Theaters" Bd. I, München 1944 von JOSEPH GREGOR. Es ist unbekannt, woher Gregor diese Behauptungen hat, aber hätte sich der Verf. die Mühe gemacht, diese absurden Behauptungen nachzuprüfen, so hätte er in den einschlägigen Forschungen zur byzantinischen Literaturgeschichte mit Leichtigkeit nachschlagen können, daß Gregor von Nazianz niemals eine „Tragödie" geschrie-

ben hat, „die das Evangelium in die Form eines griechischen Theaterstückes umgoß". Das literarische Produkt, auf das sich diese Äußerungen beziehen, der sogenannte „Christus patiens", ist ein Cento, d. h. eine Zusammenklitterung von Tragikerversen, hauptsächlich aus Euripides, die ein gelehrter Versemacher des 11. oder 12. Jahrhunderts zum Beweise seines Witzes und seiner literarischen Gelehrsamkeit zu einer Klage der Maria unter dem Kreuz zusammengekittet und nach antiker Weise mit Botenberichten und einigen recht wenig dramatischen Dialogen ausstaffiert hat; er hat mit Gregor von Nazianz nichts zu tun, wie FRANZ DÖLGER in seiner 1949 erschienenen Schrift ‚Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache' S. 16 erneut darlegt. Ebenso ist die „Exagoge" nicht ein Zeitgenosse des Johannesevangeliums, wie der Verf. seltsamerweise annimmt. Von einer Einwirkung der antiken Tragödie auf die byzantinische Liturgie kann daher keine Rede sein. Franz Dölger stellt ausdrücklich an der genannten Stelle fest: „Durch diese negative Einstellung zur Aufführung antiker Dramen ist den Byzantinern aber auch überhaupt der Sinn für die Bühnendarstellung und für die psychologische Wirkungsmöglichkeit dieser Dichtungsart verlorengegangen." Aus demselben Grund weist Dölger auch mit Recht die These zurück, das westliche religiöse Schauspiel (Mysterienspiele, Passionsspiele, Miracles) könnte von Byzanz seinen Ausgang genommen haben, und die wenigen Zeugnisse, welche man für das Bestehen eines religiösen Dramas in Byzanz beigebracht hat, haben sich bei näherer Betrachtung als irreführend erwiesen. Spuren eines angeblich byzantinischen Passionsspiels auf der Insel Kypros gehen auf die Tatsache zurück, „daß die Lusignans diese ihnen aus ihrer französischen Heimat geläufige Dramatisierung der Zeremonien der Karwoche auch bei ihren griechischen Untertanen einzuführen versuchten" (Byzantion 13, 1939 321—334).

Auch die scheinbar tiefsinnigen Ausführungen des Verf. über die russische Ikonenmalerei lassen eine wirkliche Sachkenntnis in bedauerlichem Maße vermissen. Nach der altkirchlichen Auffassung ist die Ikone Darstellung des himmlischen Urbildes im Abbild der Ikone, eine Darstellung, die mit Vorliebe auf eine Selbstabbildung des himmlischen Urbildes zurückgeführt wird. Aus diesem Grund werden die altkirchlichen Ikonen, wie dies auch die Liturgie der Ikonenweihe zum Ausdruck bringt, mit Vorliebe auf „nicht mit Händen gemachte" Bilder zurückgeführt, so das Christusbild auf die Selbstabbildung des Antlitzes Christi auf dem Schweißtuch der Veronika oder auf dem Handtuch, das Christus dem König Abgar von Edessa sandte; ebenso werden zahlreiche Marienikonen auf „nicht mit Händen gemachte" Muttergottesbilder zurückgeführt, die auf wunderbare Weise in Verbindung mit einer Erscheinung der Maria hervorgetreten sind oder, wie die Legende des heiligen Ikonenmalers Alimpij berichtet, „sich selbst gemalt haben". Eben

daher kommt auch die Unveränderlichkeit des Typus der einzelnen Ikonen; er darf nicht verändert werden, weil die Ikone Darstellung einer transzendenten Wirklichkeit, eines himmlisches Urbildes ist und daher durch menschliche Eingriffe nicht abgewandelt werden darf.

Der Verf. dreht dies entweder völlig um oder verwendet die altkirchlichen Begriffe ganz widersinnig. Er schreibt in dem Kapitel über „Die Magie der Ikonen" (S. 20): „Die Ikonen sind eine Lobpreisung, keine Darstellung Christi, sie sind nicht Abbilder einer Wirklichkeit, sondern die bildhaft gestaltete Verehrung des Göttlichen in seinem Urbilde." Als Abschluß der Beschreibung einer Ikone der Verklärung Christi schreibt er (S. 28): „Das Bild hat sich gewandelt, die Inkarnation ist erfolgt, und Gott ist gegenwärtig und aus der Ikone herausgetreten." Hier rauscht es gewaltig in den ikonosophischen Schachtelhalmen. Im übrigen ist man nie sicher, ob das vom Verf. beschriebene Bild auch wirklich das darstellt, was von ihm behauptet wird. Dem Kapitel über „Die Magie der Hl. Ikonen" ist eine Abbildung beigefügt, die die auch im Index wiederholte Bezeichnung des Verf. trägt: „Himmelfahrt Christi. Ikone" (S. 32). Die Ikone selbst stellt aber keineswegs die Himmelfahrt Christi dar, sondern die Höllenfahrt Christi, und zwar nach dem bekannten ostkirchlichen Typus, der den Namen Anastasis-Woskresenie (= Auferstehung) trägt und Christus in der Mandorla darstellt, wie er, auf den zerbrochenen Toren des Hades stehend, aus der Unterwelt die kniende Gestalt des Adam zu sich heraufzieht, der von anderen Gerechten des alten Bundes umgehen ist, während zu seiner Linken Eva kniet, ebenfalls von den aus dem Hades befreiten alttestamentlichen Gerechten umgeben, und während unten Engel die Hadesmächte bändigen. Zu allem Überfluß trägt diese Ikone auch noch die kirchenslawische Aufschrift: Auferstehung Jesu Christi. Trotzdem bezeichnet der Verf. die Ikone als „Himmelfahrt Christi".

S. 6 behauptet der Verf. nach einer Schilderung der russischen Ikone durch den russischen Dichter LERMONTOW: „In der Schilderung des Dichters scheint der Acheiropoietos sich seiner Urform, dem mythischen Gorgoneion der Antike wieder zu nähern." Dieser mystische Satz erweckt den Eindruck, als sei die antike Darstellung des Gorgo-Hauptes die Urform der ostkirchlichen Ikone. Ein Rilke-Zitat: „Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang", muß dazu herhalten, diese absurde Behauptung zu „begründen". In der Ikonosophie ist eben alles möglich.

Hierbei ist noch folgendes anzufügen: bei aller Hochschätzung der russischen Ikonenmalerei ist es unrichtig, die russische Heiligenmalerei als die einzige künstlerische Ausdrucksform der altrussischen Frömmigkeit zu bezeichnen und mit dem Verf. zu behaupten (S. 25): „Einzig die Malerei fand die Sprache, deren die Zeit bedurfte, und konnte es, weil sie der zauberhaft-innigen Frömmigkeit des Volkes entsprach — anders ausgedrückt, weil sie

von der Traumsehnsucht der Menschen beglückt angenommen und verehrt wurde ...“ Es war „allein die Malerei, die das Wesen der frühen Russen offenbarte“. Diese Behauptung ignoriert vollständig die Tatsache, das im alten Rußland bereits seit dem 11. Jahrhundert neben der Ikonenmalerei eine breite religiöse Literatur bestand, die vor allem in den Heiligenlegenden, den Paterika, den Heiligenviten in den Chroniken, aber auch in der religiösen Dichtung einen sprachlichen Ausdruck der russischen Frömmigkeit darstellt, der dem malerischen Ausdruck der Ikonenkunst durchaus gleichberechtigt zur Seite steht und deren große Sprachkunst gerade in zwei neuesten Arbeiten über die altrussische Literatur von N. K. Gudzy, History of early Russian literature (für die Zeit vom 11. bis 17. Jahrhundert) und von D. Tschizewskij, Altrussische Literaturgeschichte im 11., 12. und 13. Jahrhundert dargelegt wurde. Nur die Unkenntnis oder Nichtbeachtung dieser religiösen Literatur des alten Rußland kann zu dem einseitigen Urteil verführen, daß „allein die Malerei das Wesen der frühen Russen offenbarte“.

Leider bestätigen auch sonstige zahlreiche Bemerkungen, daß dem Verf. die Geschichte der altrussischen Literatur selbst in wichtigsten Formalien unbekannt ist. So behauptet er von dem Slawenapostel Konstantin (Kirill) S. 37: „Konstantin schuf eine slawische Schrift, das sogenannte glagolitische Alphabet mit den kirillischen stilisierten Lettern.“ Ein „glagolitisches Alphabet mit kirillischen Lettern“ ist genau so widersinnig wie „ein lateinisches Alphabet mit griechischen Lettern“. Vielmehr schuf Konstantin das glagolitische Alphabet mit glagolitischen Lettern, das in Mähren und später in Böhmen in Gebrauch genommen wurde, in Westbulgarien Aufnahme fand und später in Kroatien noch benutzt wurde und das mit dem kirillischen Alphabet ganz und gar nichts zu tun hat, da es völlig eigene Schriftzeichen hat, während das kirillische Alphabet, das im wesentlichen aus den griechischen Buchstaben besteht und nur für die slawischen Zischlaute neue Zeichen einführt, bei den Bulgaren, Ostslawen und Serben Eingang gefunden hat, wie in der Einführung jeder beliebigen russischen Grammatik und Sprachlehre zu lesen ist.

Ebenso phantastisch wie die Vorstellungen über die altrussische Literatur sind die Vorstellungen des Verf. über das altrussische Mönchstum. So wird S. 40 behauptet, daß „noch auf zwei Jahrhunderte hinaus die ersten Heiligen Normanno-Russen und nicht Slawen waren“. „Die ersten russischen Mönche waren Waräger.“ Ganz abgesehen davon, wieweit es zulässig ist, die Waräger mit den Normannen zu identifizieren, so zeigt die altrussische Geschichte mit aller Deutlichkeit, daß von einer Reinerhaltung der Waräger im Kiewer Reich keine Rede sein kann, daß vielmehr sehr rasch eine blutsmäßige Verbindung der Waräger mit slawischen Familien eintrat, wie ja

auch die Namengebung der Fürsten im 10. Jahrhundert bereits eine rein slawische ist. Die Behauptung, die russischen Mönche der ersten beiden Jahrhunderte nach der Christianisierung seien Normanno-Russen und nicht Slawen gewesen, ist völlig abwegig. Unter den altrussischen Heiligenlegenden des 11. Jahrhunderts gibt es nur eine einzige, die vom Märtyrertod zweier Waräger berichtet, während die Mönche des Kiewer Höhlen-Klosters und die großen Heiligen der Kiewer Russj durchweg Slawen meist sogar bürgerlicher Herkunft waren, so der Hl. Feodosij. Deshalb ist es auch sinnlos zu behaupten, daß diese angeblich „warägischen" Mönche nur „an ihr Seelenheil, nicht aber an das ihnen wesensfremde Land und die alte Tradition der Russj dachten", ebenso wie es unrichtig ist zu behaupten, die „egozentrischen, fanatischen Mönche" hätten „das germanische Ethos der Treue zum Kampfesführer und Kuning zu erschüttern" versucht, was ihnen allerdings nicht gelungen sei. Das Land war diesen Mönchen schon deshalb nicht ‚wesensfremd", weil sie selber Slawen waren und weil sie ihre eigenen Herrscher nicht als artfremde Germanen, sondern eben als ihre slawischen Herren empfanden. Die Legenden zeigen auch in keiner Weise, daß sie versuchten, das germanische Gefolgschaftsethos der Druschina zu erschüttern, wohl aber haben diese Mönche, wie gerade die ältesten Legenden zeigen, nicht versäumt, auch ihren Fürsten Buße zu predigen, ihnen als Seelsorger zu ihrem eigenen und des Landes Wohl Ratschläge zu erteilen, ihre Zügellosigkeiten, Ungerechtigkeiten und Ausschweifungen zu bekämpfen, zum Frieden und zur Eintracht zu mahnen, Kriege zu verhindern, im Kriege selbst als Friedensstifter aufzutreten, Familienzwiste der Herrscherfamilien beizulegen und allenthalben die Grundsätze christlicher Ethik geltend zu machen.

Völlig unhistorisch sind auch die Bemerkungen über das Verhältnis des russischen zum byzantinischen Mönchtum. Hier behauptet der Verf. (S. 42): „Es waren nicht sogleich ausgeprägt byzantinische Lebensformen, die sich auf Rußland übertragen ließen, sondern farblose Nachbildungen, die sich erst im Laufe der Jahrhunderte mit der leidenschaftlichen Geisteskraft und Wesensart des byzantinischen Vorbildes . . . erfüllten." Dies stimmt in keiner Weise. Die Anfänge des russischen Mönchtums waren keinesfalls farblos gegenüber dem byzantinischen Vorbild, auch hat sich die Geschichte des russischen Mönchtums keineswegs als eine allmähliche Aneignung des byzantinischen Vorbildes vollzogen, vielmehr steht am Anfang ein Mönchtum, das von der tiefsten, leidenschaftlichsten Selbstüberwindung, Heiligung und Demut beherrscht ist und das an Kraft und „Farbe" ohne Zweifel das zeitgenössische byzantinische Mönchtum überragte.

Wenn der Verf. weiter behauptet (S. 42): „Es ist von Rußland gesehen nur *der* Teil der byzantinischen Kultur für die Russen von Bedeutung gewesen, der sich durch die einwandernden Mönche vertreten ließ", so wird

dies schon durch die Tatsache widerlegt, daß es zwar in den ersten Jahrhunderten des russischen Kirchentums verschiedene griechische Bischöfe in Rußland gab, während von einwandernden byzantinischen Mönchen nichts bekannt ist. Im übrigen behauptet der Verf. selbst S. 76 das Gegenteil seiner S. 42 ausgesprochenen These, indem er nachweist: „Das Russentum fühlte sich im Geiste vereint mit der gesamten Vergangenheit der Kirchengemeinden des Ostens, d. h. also auch mit der byzantinischen Kirchlichkeit und dem jeder konkreten Vorstellung entglittenen Volkstume von Byzanz. Da war vor allem eine Nachwirkung verblieben von den christologischen Bewegungen, vom wilden Bilderstreit, vom Hesychasmus und Zelotentum, von den Auffassungen der sog. Politiker und dem griechischen Mönchtum in allen seinen Erscheinungsformen." Hier wird also ausdrücklich versichert, daß in Rußland nicht nur die Tradition des asketischen Mönchtums rezipiert wurde, sondern das Erbe der „gesamten" Vergangenheit von Byzanz, und dies allein entspricht den historischen Tatsachen.

Wenn im übrigen das altrussische Mönchstum als „melancholisch-pessimistisch" bezeichnet wird, so zeigen gerade die altrussischen Heiligenlegenden nicht nur melancholisch-pessimistische Mönche, sondern neben Heiligen, die die Weltflucht in ihrer radikalsten Form vertreten, auch solche Gestalten und Typen, die eine höchst optimistische Stimmung der christlichen Umgestaltung und Erneuerung der Gesellschaft aufweisen. Der Anerkennung dieser Tatsache steht allerdings wieder der Gemeinplatz entgegen, daß der russische Mensch „wohl zu beten versteht, aber nicht zu leben", d. h. daß die russische Frömmigkeit sich angeblich niemals zu einer sittlichen Verwirklichung im Leben entwickelt habe, während die Geschichte des russischen Mönchtums einschließlich des Starzentums zeigt, daß gerade die russischen Heiligen, sowohl die heiligen Mönche wie die heiligen Fürsten und Bischöfe und Laien, immer als Vorbilder des sittlichen Lebens gewirkt haben.

Wenn der Verf. beim Vergleich des russischen und byzantinischen Mönchtums ausdrücklich darauf hinweist, daß das byzantinische Vorbild der Mönchsgemeinschaften auf dem heiligen Berge Athos in Rußland „niemals erreicht worden ist" (S. 43), so ist dies insofern unrichtig, als ja gerade auf dem Athos verschiedene russische Klöster bestanden, die dort zum Teil eine führende Rolle spielten, und andererseits gerade auf russischem Boden Mönchsgemeinschaften auf entlegenen Inseln wie auf Solowki im nördlichen Eismeer oder auf den Inseln des Ladoga-Sees sich bildeten, die in der Verwirklichung des Eremitenlebens wie des könobitischen Ideals, in ihrer geistlichen Disziplin und der Mannigfaltigkeit ihrer religiösen Erfahrung dem Athos-Mönchtum in nichts nachstanden. Übrigens ist der Athos ein Berg und heißt daher „der Athos", wie der Rigi „der Rigi" und der Cimborasso „der Cimborasso" heißt. Eckhart behandelt ihn aber in seinem ganzen Werk

durchgehend als eine Insel und spricht von „Kathedralen auf Athos" (S. 4), von „Akademien auf Athos" usw. statt von „Kathedralen auf dem Athos". Zu bemerken ist dabei, daß es weder auf Athos noch auf dem Athos Kathedralen gibt, weil es dort nur Klöster, aber keine Bischöfe gibt, Kathedralen aber nur Bischofskirchen sind und von der Kathedra des Bischofs ihren Namen haben.

Wenn S. 58 behauptet wird: „Der Athos hat auch keine Geschichte, sondern höchstens glaubensstrengere oder -schwächere Zeiten aufzuweisen gehabt", so wird dies durch den Blick in die kampferfüllte Geschichte des Athos-Mönchtums widerlegt. Wie in der übrigen Ostkirche hat auch das Athos-Mönchtum seine sehr erregte Geschichte gehabt, in deren Verlauf sich recht verschiedenartige Typen des mönchischen Lebens, das Eremitentum, das Könobitentum, die Idiorhythmie in harten Kämpfen um ihre Selbsterhaltung ausgebildet haben. Ebenso sind die hesychastischen Kämpfe Ausdruck einer echten Geschichtsentwicklung. Auch den Mönchen ist es nicht gelungen, „so lange Zeiten hindurch zu leben, ohne sich zu wandeln, ohne in Unruhe zu verfallen und, von Zweifeln aufgestört, die alte Ordnung auch nur ein einziges Mal umzuwerfen", wie der Verf. behauptet. Die Mönche haben nicht nur wiederholt die alte Ordnung umgeworfen, sondern auch zu tumultuarischen Kampfmitteln gegriffen, wie die Trümmer der von ihnen abgebrannten Akademie des Ewgenij Bulgaris noch heute zeigen.

Allerdings scheinen auch hier dem Verf. die genaueren Kenntnisse zu fehlen. Vor allem seine Ausführungen über den Hesychastenstreit sind voller Irrtümer. So verwechselt er S. 73 den Hesychasten-Bekämpfer Warlaam mit Barnabas. Von der Gebetspraxis der Hesychasten schreibt er S. 63: „Hält der Beter während des Hersagens den Atem allemal an, so gerät er nach entsprechender Übung in Ekstase." Dies ist völlig unverständlich, denn was bedeutet es, während des Hersagens „allemal den Atem anzuhalten?" Die Praxis der Hesychasten bestand in Wirklichkeit darin, das unablässige Gebet, dessen Formel der Verf. unvollständig zitiert, im Rhythmus des Ein- und Ausatmens zu sprechen, bei bestimmten Worten ein- bzw. auszuatmen und dadurch eine Übereinstimmung des geistigen und des Atemrhythmus herzustellen, der zu einer Vertiefung der Meditation führte. In diesem Zustand vollzog sich dann gelegentlich die Schau des Lichtes. Der große Streit war nun, ob das geschaute Licht wirklich das göttliche Licht sei oder nur ein Phantasma. Der Verf. äußert sich zu diesem Streit mit folgenden geheimnisvollen Worten: „Wer so inbrünstig glaubt, der nimmt etwas wahr, der empfindet für sich und sieht wirklich — es scheint ihm nicht nur so, sondern es ist ihm so, als wäre es . . . er fühlt sich erleuchtet, er ist gewandelt, und diesem seelischen Erlebnis seines offenbaren Andersgewordenseins gibt man den Namen der Schau einer göttlichen Helligkeit." Der Leser

ist nun so gescheit wie zuvor. Was ist der Unterschied zwischen: „Es scheint ihm nicht nur so" und „Es ist ihm so als wäre es . . ." ? Sieht er nun wirklich etwas, oder gibt er nur dem Gefühl seines Andersgeworden-Seins den Namen der göttlichen Helligkeit? Hier bleibt alles in mystisches Dunkel gehüllt.

Auch auf dem Gebiet der russischen Kirchen- und Verfassungsgeschichte produziert der Verf. erstaunliche Fehlleistungen. So behauptet er z. B. S. 243 von der Priesterehe der russischen Kirche: „Die Ehe war Voraussetzung seines Amtes und war unlösbar; starb die Frau, so mußte der Priester und Diakon eine neue Ehe schließen oder ins Kloster gehen; unverheiratet durfte er unter keinen Umständen gottesdienstliche Handlungen verrichten." Es gehört nun wirklich zu den primitivsten Kenntnissen der ostkirchlichen Verfassung, daß der Priester nur einmal heiraten darf, und zwar vor seiner Weihe, und daß er, wenn seine Frau stirbt, nicht ein zweites Mal heiraten darf oder, wenn er doch wieder heiratet, aus dem Priesterstand ausscheiden muß. Die soziale Katastrophe des russischen Priesterstandes bestand nicht darin, daß der Priester, wenn seine Frau starb, wieder heiraten mußte, sondern daß er nicht wieder heiraten durfte, obwohl meistens eine große Zahl von Kindern zu versorgen war, und daß er sein Amt verlor, wenn er wieder heiratete. Aus diesem Grund ist auch die „Lebende Kirche" für eine Abschaffung der alten Ehe-Kanones und für die Zulassung der zweiten Ehe für die Priester eingetreten, allerdings ohne Erfolg.

Es wirkt ermüdend, weitere Irrtümer dieser Art aufzuzählen. Regelmäßig erscheint das russische Kloster Optina Pustynj = die Einöde (Wüste) Optina in der Schreibweise Optima Pustynj, wodurch der Verf. den Eindruck erweckt, als handle es sich hier seiner Ansicht nach um ein lateinisches Adjektiv — optima, fem. von optimus, der beste — und nicht um einen russischen Ortsnamen. S. 152 spricht der Verf. von „der heiligen Gottesmutter von Iwersk und der von Kasan". Dies erweckt den Eindruck, als wäre Iwersk ebenso eine russische Stadt wie Kasan. Tatsächlich handelt es sich aber um die iwirische Gottesmutter, so genannt entweder nach dem Athos-Kloster Iwiron, in dem sich eine berühmte Muttergottes-Ikone befindet, oder nach der iwirischen Pforte des Kreml, deren Muttergottesbild großes Ansehen genoß. S. 100 wird von der slawonischen Bibel Franz Skorinas behauptet, sie sei 1517—1519 „in Praga bei Warschau übersetzt". Es ist unwahrscheinlich, daß die moderne Fabrikvorstadt von Warschau, Praga, damals schon unter diesem Namen existiert hat. Dagegen ist sicher, daß Skorinas Bibelübersetzung in Prag, der Hauptstadt von Böhmen, übersetzt wurde. Bei diesen Irrtümern fällt es schon gar nicht mehr auf, daß auch der Grieche Origenes immer in seiner falschen lateinischen Namensform Origines = Plural des lateinischen Wortes origo, Ursprung zitiert wird. Außerdem war weder Origenes noch Origines jemals „Kirchenvater", wie

er vom Verf. bezeichnet wird, sondern war von der Großkirche durch Konzilsbeschluß exkommuniziert und zum Häretiker erklärt. S. 94 wird von Maxim Grek behauptet, er sei „aus dem Florenz des Savonarola nach Moskau" gekommen. Tatsächlich war Maxim Grek in seiner Jugend in Florenz, doch liegt zwischen seinem Aufenthalt in Florenz und seiner Reise nach Moskau ein langjähriger Aufenthalt auf dem Athos, wo er die bestimmende Prägung seines geistlichen Lebens erfahren hat und wohin er auch nach Ablauf seiner jahrzehntelangen Haft wieder zurückzukehren wünschte.

Auch in der neueren russischen Kirchengeschichte wirft der Verf. mancherlei durcheinander. So schildert er die durch die Erweckungsbewegung bestimmte Frömmigkeit des Kaisers Alexander I. mit den Worten (S. 262): Er „betete mit der Krüdener, mit Vertretern der englischen Bibelgesellschaften, mit Quäkern und russischen Glaubenseiferern, wie dem halbverrückten Fanatiker, dem Archimandriten Photi und anderen". Dies erweckt den Eindruck, als gehöre der Archimandrit Photi zu den Frommen der Erweckungsbewegung. Tatsächlich war er der erbitterste Gegner der Religionspolitik Alexanders und erblickte in der Erweckungsbewegung einen teuflischen Vernichtungsangriff auf die russische Rechtgläubigkeit. Er brachte es auch durch seine Drohungen und Beschwörungen fertig, Alexander von seinem ursprünglich liberalen Kurs abzubringen und eine neue Ära der kirchlichen Reaktion einzuleiten. Er war keineswegs „halbverrückt", wohl aber ein Fanatiker der kirchlichen Orthodoxie, der nicht ruhte, bis das wichtigste Organ der liberalen Religionspolitik Alexanders, der Fürst und Kultminister Golizin gestürzt wurde, die Bibelgesellschaften verboten und die ausländischen Erweckungsprediger wie Goßner des Landes verwiesen wurden. Derartige Irrtümer erstrecken sich bis in das Register hinein. Dort heißt es S. 324: Petroff, Andrej, religiöser Schwärmer (7. Jahrh.) 290 Philipitsch, Danila (7. Jahrh.), Begründer der Chlysty 284. Beide lebten nicht im 7., sondern im 17. Jahrhundert.

Ebenso ist der Verf. in der ostkirchlichen Musikgeschichte nicht besonders bewandert. So behauptet er von der russischen Seelenmesse (S. 134): „‚Das ewige Gedenken' ist ein erhebender festlich trauernder Choral voll echtem Pathos und großer musikalischer Schönheit. In der protestantischen Kirche ist einer dieser Gedächtnischoräle mit dem Text: ‚Ich bete an die Macht der Liebe' übernommen worden." Tatsächlich liegen die Dinge hier umgekehrt. Der 1825 verstorbene, ganz unter dem Einfluß der italienischen Musik stehende Petersburger Komponist Bortnianskij hat die bekannte sentimentale Melodie zu dem Text des deutschen protestantischen Chorals: „Ich bete an die Macht der Liebe" komponiert. Diese Bortnianskijsche Komposition ist dann ebenso in die moderne russische Liturgie wie in den preußischen Großen Zapfenstreich hineingeraten.

Gleiches gilt für die Geschichte der russischen Sozialformen. Der Verf. bringt es fertig, sowohl die Einrichtung des Artelj, der Handwerker-Arbeitsgemeinschaft, wie auch die Einrichtung des „Mir", der russischen Dorfgemeinde mit gemeinsamem Landbesitz, der jährlich durchs Los neu verteilt wird, als „altrussische" Einrichtungen zu bezeichnen (s. S. 144). In Wirklichkeit sind beides verhältnismäßig junge Einrichtungen des 17. Jahrhunderts, die aus fiskalischen Erwägungen heraus geschaffen wurden und die mit der angeblich naturhaften Prädisposition des russischen Menschen zum Kollektiv nichts zu tun haben.

Daß der gleiche Wirrwarr auch auf dem speziell theologischen Gebiete herrscht, wird dem Verf. niemand mehr übelnehmen. Begriffe wie „Mythos" und „Inkarnation" gehen bunt durcheinander. Offenbar ist für den Verf. auch die Inkarnation ein „Mythos", denn nach S. 9 erscheint der Sieg des Christentums darin bestanden zu haben, daß „ein Mythos den andern überwand". Die sich ablösenden Religionen sind symbolhafte Darstellungen, denen „ein lebendiger Inhalt innewohnte — Göttliches hier und dort, Inkarnation nicht des Ausdrucks allein, sondern des Ewigen in der Harmonie des Vollständigen, wie in jedem Mysterium". Wer's fassen kann, der fasse es! Kurz darauf heißt es dann: „Die Vorstellung von Christus steigert sich vom wandernden Prediger von Galiläa zum Pankrator und dieser steht da, wo die Götter des Weltregiments standen. Wenn somit in der Antike und im Osten ein Mythos den andern überwand, so erfüllte sich die sieghafte Lehre mit allen Vorstellungen des adaptierten, überwundenen." Nun mag ja der Verf. sehr wohl der alten Feuerbachschen These huldigen, daß im Christentum eben ein neuer Mythos einen alten abgelöst habe, das ist seine Sache. Aber niemals hat sich die Geschichte so vollzogen, daß sich „die Vorstellung von Christus vom wandernden Prediger von Galiläa zum Pankrator steigerte". Der „Mythos" von Christus als Gottessohn und Herr steht am Anfang der Kirchengeschichte und gehört zur Überzeugung der Urgemeinde, die sich unter dem Eindruck der Erscheinungen des Auferstandenen wieder zusammenfand. Die Vorstellung vom wandernden Prediger von Galiläa dagegen steht nicht am Anfang der Mythenentwicklung, sondern ist das kümmerliche Endprodukt der Theologie der Aufklärungszeit, die nicht mehr an den „Mythos" glaubte. Im übrigen heißt der Weltherrscher „Pantokrator" und nicht Pankrator, wie bereits Gymnasiasten bekannt ist. Es liegt hier beim Verf. wohl eine Verwechslung mit dem Heiligen Pankratius vor.

Es erübrigt sich, den mystischen Stil der Darstellung noch einer besonderen Analyse zu unterziehen; die bisher angeführten Zitate geben ein hinreichendes Bild von dem stilistischen Weihrauchwolken, die von Seite zu Seite aufsteigen. Manches gehört bereits in den Bereich der Kathederblüten. In der Beschreibung der Hagia Sophia heißt es S. 3 „Vom gestirnten Grunde

der Kuppel hob sich einstens ein riesiges Kreuz ab, der Pol in der Erscheinungsfülle der Flucht". Hier ist die Goethesche „Fülle der Erscheinungen" mit dem Schillerschen „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht" in einer Form kombiniert, die ein stilistisches Pendant zum Weimarer Schiller- und Goethe-Denkmal darstellt, nur daß die beiden Heroen dort sich die Hand reichen, während sie sich hier zu einem zweiköpfigen Ungeheuer; dem „Pol in der Erscheinungsfülle der Flucht" vereinigt haben.

Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933–1945

Von Herbert Wehrhahn

Vorbemerkungen

Die „Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts" von GÜNTHER HOLSTEIN und die Rezensionsabhandlung ERICH FOERSTERS hierzu waren die letzten kirchenrechtstheoretischen Arbeiten, über die in dieser Zeitschrift berichtet wurde[1]). Bei der Weiterführung der Berichterstattung über die Kirchenrechtsliteratur wird der Grundlagenforschung ein größerer Raum eingeräumt werden müssen als dies früher geschehen ist. Die Gründe hierfür finden sich in dem erwähnten Bericht HANS VON SODENS bereits angedeutet: es ist die „scharfe Brechung", die das Jahr 1933 der innerkirchlichen Rechtsbildung gebracht hat[2]), und die die „kritischen Momente" des Holsteinschen Werkes in einer nicht voraussehbaren Weise hervortreten ließ[3]). Es ist aber nicht zuletzt auch der Umstand, daß die unerreichte Urteilskraft Hans von Sodens für die kritische Würdigung der Kirchenrechtsliteratur

---

1) HANS v. SODEN, Die Verfassungen der deutschen evangelischen Landeskirchen von 1919—1933. ThR 5 (1933), S. 365 ff.

2) A. a. O. S. 365.

3) A. a. O. S. 373.

nun ausgefallen ist, der dazu anhält, die Arbeit an den Grundlagenfragen des evangelischen Kirchenrechts zu verstärken. Daß gegenwärtig in die Frage nach dem rechten Verständnis des Kirchenrechts ein großer Teil der theologischen und nahezu die gesamte kirchenpolitische Problematik einmündet, bedarf an dieser Stelle keiner besonderen Darlegung.

1. Die Grundlegung eines evangelischen Kirchenrechts ist als offenes Problem bis zu Holstein einseitig auf lutherischer Lehrgrundlage behandelt worden. v. Soden hat dies — mit Recht — gerügt. Der nachfolgende Bericht wird aber diese Einseitigkeit im Interesse der Stoffbegrenzung beibehalten müssen. Der deutschsprachigen reformierten Grundlagenliteratur, die an Umfang und Niveau in diesen anderthalb Jahrzehnten bedeutend war, müßte ein besonderer Bericht gewidmet werden.

Mit Beschränkung auf die lutherische Lehrgrundlage hatte sich Holstein die Aufgabe gesetzt, „die Möglichkeit eines evangelischen Kirchenrechtes gegen SOHMs berühmte Anfechtung zu sichern“ [1]). Mit diesem Unternehmen konnte sich Holstein des Beifalls fast der gesamten Fachwelt erfreuen. Die gesamte Praxis stellte sich, froh, die Sohmsche Skepsis ausgeräumt zu finden, auf diese „Grundlagen“. Das galt nicht etwa nur für die Kirchenbehörden vor und nach 1933 [2]), sondern auch für die ihnen sich widersetzenden Bekenntnissynoden und Bruderräte [3]). Mit dieser Auswirkung wird das Holsteinsche Werk zu der bis heute wichtigsten Zäsur in der Entwicklung des Kirchenrechtsdenkens seit RUDOLF SOHM.

2. Wie Rudolf Sohm, nimmt Holstein seinen Ausgang von dem Satze, daß das Kirchenrecht eine Funktion des Kirchenbegriffs ist. Daher seine Bemühung, auf Grund der Ergebnisse der exegetischen und historischen Disziplinen seiner Zeit zu einem möglichst gesicherten Kirchenbegriff zu gelangen. Dies macht auf den ersten Blick die Auseinandersetzung mit dem Kirchenbegriff Holsteins zu einem Unternehmen von schier enzyklopädischen Ausmaßen, und dieser Umstand hat auch ersichtlich die Anläufe zu einer Arbeit an den Grundlagen des Kirchenrechts immer wieder erdrückt. Man darf indes nicht übersehen, daß weder der Kirchenbegriff noch der Rechtsbegriff Günther Holsteins Resultate des von ihm aufgetürmten historischen und exegetischen Materials sind, sondern sich aus einigen wenigen

1) HANS VON SODEN a. a. O. S. 366

2) Vgl. statt vieler: OTTO FRIEDRICH, im Archiv für evgl. KR 1 (1937), S. 1 ff.

3) Vgl. z. B. „Zweite Bekenntnissynode der Evang. Kirche der Altpreußischen Union in Dahlem vom 4. u. 5. März 1935“, hrsg. von KARL IMMER. S. 49 f. (Votum des Synodalen Dr. EHLERS).

dogmatischen Zentralthesen ergeben, die aus jenem Material verhältnismäßig leicht herauszulösen sind, wie das v. Soden mit sicherem Blick bereits erkannte [1]). Große Teile jenes Materials werden lediglich im Dienste der Kontroverse zu entsprechenden exegetischen und historischen Positionen Sohms herangeführt, ohne Rücksicht darauf, ob sie ein schlüssiges Argument für die dogmatischen Zentralthesen liefern. Andere Materialmassen werden im Verfolg rein heuristischer Fragestellungen vorgeführt [2]). In beiden Fällen bleiben die Stoffmassen ohne nennenswerte Beziehung zu dem weiteren Gedankengang des Buches liegen, machen das Buch unübersichtlich und erdrücken den Bearbeiter mit ihrer respektfordernden Fülle und Schwierigkeit. Die Kunst der Auseinandersetzung mit Günther Holstein, welche der erste Schritt einer evangelischen Kirchenrechtslehre sein muß, wird darin bestehen, mit sicherem systematischen Blick das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden.

3. Diese Feststellung kann nicht getroffen werden, ohne einen methodologischen Hinweis, der die Theologie nicht weniger als die Kirchenrechtslehre angeht. Es ist weder notwendig noch vertretbar, sondern ein Unding, daß der Kirchenrechtler — zumal wenn er, wie im Protestantismus die Regel, keine theologische Ausbildung erfahren hat — sämtliche theologischen Vorfragen seines Forschungsgebietes beantwortet. Diese Form kirchenrechtlichen Arbeitens mag einem längst veralteten Stande der wissenschaftlichen Arbeitsteilung entsprechen. Vom Standpunkt des modernen Wissenschaftsbetriebes muß sie als Dilettantismus bezeichnet werden, und sie findet in keiner anderen Disziplin ein Gegenstück. Ihre Folge ist denn auch keine andere als sie der Dilettantismus normalerweise zeitigt: eine eklektische Haltung gegenüber den Quellen und eine synkretistische gegenüber der Lehre. Die Ehrfurcht vor den gewaltigen Leistungen, die zweimal auf dem Boden eines solchen theologischen Dilettantismus erwachsen sind, darf und braucht uns nicht in diesem Urteil zu hemmen. Denn jeder Kenner der kirchenrechtlichen Grundlagenproblematik weiß, daß die hier nachzuholende

---

1) Vgl. ThR 5 (1933) S. 368—70.

2) Ein Beispiel hierfür bietet die breite Darstellung der Lehre von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (S. 5—25; 49—51 und 79 ff.). Holstein erörtert sie unter der Fragestellung: „Steht die Größe ‚Kirche' . . . überhaupt in einem wesenhaft gegebenen Zusammenhang mit dem Phänomen der evangelischen Botschaft? . . ." (S. 3). Für den Kirchenbegriff Holsteins bleiben diese für einen Juristen höchst mühevollen und anerkennenswerten Studien so gut wie belanglos. Bei Entwicklung seines Rechtsbegriffs, für den sie brauchbar und entscheidend hätten werden können, greift er nicht auf sie zurück.

Aufräumungsarbeit in einer theologischen Läuterung der Grundbegriffe, der Methode und der allgemeinen Lehren des Kirchenrechts besteht, und zwar in erster Linie deshalb, weil die Begriffsbildung bisher in unzulänglicher Weise durch Nichttheologen erfolgte. Daß es hierzu kam, ist weniger den Nichttheologen Sohm und Holstein als der Theologie zum Vorwurf zu machen. Jene handelten im Notstand gegenüber einer Lage ihrer Wissenschaft, die in erster Linie den Einsatz der Theologie forderte; weil diese sich der Aufgabe einer theologischen Lehre vom Kirchenrecht versagt hat, mußten sie sich der Aufgabe einer theologischen Grundlegung des Kirchenrechts unterziehen. Spätestens mit dem Erscheinen des ersten Bandes des „Kirchenrechts" von Sohm (1892) war die theologische Wissenschaft als ganze und jede ihrer Disziplinen für sich auf ihr Daseinsrecht in der arbeitsteiligen Universitas herausgefordert. Man wird rückblickend sagen müssen, daß damals allein die historische Disziplin in der Person ADOLF VON HARNACKs das Auftreten Sohms als eine solche Herausforderung verstanden hat. Aber die Kontroverse, die diese beiden Männer einander bis zum Tode Sohms entfremdete, wurde von Harnack als eine Meinungsverschiedenheit innerhalb der alten Kirchengeschichte geführt. Auch ihm scheint verborgen geblieben zu sein, daß hier zumindest die Systematik ebenso herausgefordert, ja, daß das Verhältnis von Theologie und Kirche in seiner Breite und Tiefe von Sohm aufgerollt worden war. Rückblickend wird man feststellen dürfen, daß die schweigende Verleugnung der Verkündigung durch die Ordnung des Kirchentums in Sohm der Zeit bewußt, aber von der Theologie ignoriert wurde, und daß hierin wichtige Ursachen für die Überraschungserfolge des Nationalsozialismus gegenüber dem protestantischen Kirchentum und für die hilflose Rückwärtsorientierung desselben in den Neuordnungsbemühungen der Gegenwart zu suchen sind.

Sohm hatte die theologische Möglichkeit eines Kirchenrechts verneint. Holstein bejahte sie. Hatte man sich Sohm gegenüber dabei beruhigen können, daß das Kirchenrechtsproblem als *theologisches* Problem noch offen sei, und daß von seiner Leugnung eine heilsame Beunruhigung der Praxis ausgehe, so hatte sich dies mit der allgemeinen Zustimmung, die die „Grundlagen" Holsteins fanden, geändert: nunmehr war namens einer Theologie ein „Ja" zum Kirchenrecht gesprochen, und von diesem „Ja" mußte eine gewaltige Bestätigung der Praxis ausgehen. Eine Überprüfung dieser Antwort konnte nun noch weniger aufgeschoben werden als vorher. Vor allem aber mußte nun zu dem Phänomen des theologischen Dilettantismus in der Kirchenrechtslehre Stellung genommen werden. Als es endlich zu den ersten kritischen Worten in dieser Richtung kommt — v. Soden in der mehrfach erwähnten Rezensionsabhandlung — erschüttern bereits die ersten Stöße der sich entwickelnden Katastrophe das deutsche Kirchentum. Das Ge-

tümmel des Kirchenkampfes schärfte zwar die Einsicht in das kirchenrechtliche Grundlagenproblem, war aber seiner Bearbeitung nicht förderlich. Es blieb bei vereinzelten Äußerungen führender und bei verschwindend wenigen Arbeiten von Nachwuchstheologen, die unter den damaligen Verhältnissen kaum Aussicht hatten, auch nur das Auge der amtlich mit dem Kirchenrecht befaßten Kreise zu erreichen. So konnte sich der juristische Positivismus im Kirchenkampf zunächst rapide entwickeln[1]) — trotz Holstein, ja: gestützt auf ihn, wie dies v. Soden mit bewunderungswürdigem Scharfblick 1933 voraussagte [2]) — bis ihn seine Schöpfungen selbst in den Augen der Mitwelt ad absurdum führten [3]).

Unbearbeitet blieben die methodischen und begrifflichen Vorfragen: nach welchen Grundsätzen hat die kirchenrechtliche Begriffsbildung vorzugehen, um in Verbindung mit ihrem Gegenstande zu bleiben und der Gefahr des selbstgenügsamen Rechtspositivismus zu entgehen? Was kann, was muß

---

1) Ein Beispiel dessen, was in dieser Hinsicht möglich war, sei hier angeführt: „Für den Kirchenjuristen besteht die dienstliche Pflicht, als äußere Ordnung alles das anzusehen und aufrechtzuerhalten, was in der staatlicherseits anerkannten Gesetzgebung der Kirche einen rechtsverbindlichen Ausdruck gefunden hat." „Bei der Aufrechterhaltung der so umschriebenen Ordnung kann und muß daher auch Zwang angewendet werden können, ohne daß nach meinem laienhaften Verständnis eine Verletzung von Schrift und Bekenntnis gefunden werden kann." „Wie in jeder Organisation läßt sich . . . die Aufrechterhaltung einer Ordnung auch in der Kirche ohne jeden Zwang nicht durchführen. Ein solcher Zwang kann im kirchlichen Raum jedoch nur soweit gehen, als er zur Durchführung der rechtlichen und finanziellen Ordnung notwendig ist. Dagegen würde es mit dem Wesen der Kirche unvereinbar sein, Fragen des Glaubens oder des Bekenntnisses mit Mitteln äußeren Zwanges zu lösen." Und ebenso muß „bei einer Anwendung von Zwang gefordert werden, daß die Mittel dem Wesen der Kirche angepaßt sind — wozu auch Verwaltungszwangsstrafen und disziplinare Maßnahmen gerechnet werden müssen " (S. 162/63). Es wäre falsch, zu sagen: „Der Staat beruht auf Zwang, weil sich ihm keiner entziehen kann, und muß sich infolgedessen notfalls mit Gewalt durchsetzen. Die Kirche dagegen gründet sich auf Freiwilligkeit und darf daher keinerlei Zwang anwenden, auch nicht in ihrer Verwaltung." Mit einer solchen Schwarz-weiß-theorie kommt man in der Praxis nicht weiter. Verwaltungsrechtlich gesehen, ist die Kirche eine Körperschaft, deren Rechtsform vom Staate bestimmt und anerkannt ist und die seinen besonderen Schutz genießt . . ." (Jung, Aufgaben und Grenzen kirchlicher Verwaltung; im Archiv für evangelisches Kirchenrecht 1, (1937), S. 162.

2) A. a. O. S. 366.

3) Vgl. z. B. den Überblick über das „Staatskirchenrecht" in den gleichnamigen Textbänden von Werner Weber, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

sie an Arbeitsergebnissen der theologischen Disziplinen aufnehmen? Was muß an Sonderleistung von den theologischen Disziplinen verlangt werden, um zur Entstehung einer solcherweise „evangelischen" Kirchenrechtslehre beizutragen? — Diese, in der Praxis der zahlreichen Verfassungskommissionen, Arbeitsgemeinschaften und Referenten ständig auftretenden Fragen sind bisher weder von theologischer noch von juristischer Seite systematisch erörtert worden. Die kirchenrechtliche Lehre und Praxis der Gegenwart stehen, weder durch den Kirchenkampf noch durch seine Lehren einschneidend verändert, weithin noch unter dem Grundsatz der Privattheologie: nach wie vor verwehrt es die Theologie dem Kirchenrechtler nicht, zur Begründung seiner Kirchenrechtsauffassungen ein eigenes Lehrgebäude zu erschaffen. Nach wie vor bestehen keine methodischen und begrifflichen Möglichkeiten, die Gestaltung der Kirchenrechtslehre durch einen theologischen Dilettantismus irgendwelcher Art und Herkunft grundsätzlich zu verhindern.

4. Die vor der Neuordnungsaufgabe stehenden Kirchen haben dieser mehr empfundenen als erkannten Gefahr auf verschiedene Weise zu entgehen versucht. Der eindrucksvollste dieser Versuche ist die Grundordnung der evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 15. 12. 1948 [1]), die in großem Umfange fundamentale Sätze der Glaubenslehre in sich aufgenommen hat und darüber hinaus durch Verweisungen auf Bekenntnis- und Schriftinhalte die Rechtsentwicklung und -anwendung zu lenken hofft. Das übliche Instrument für diese Bindung des Rechtes an die Lehre ist die summarische Verweisung auf die „Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche" [2]), oder auf die „geltenden Bekenntnisse", das „Wort Gottes" oder die Heilige Schrift [3]). Solche Aussprüche des kirchlichen Gesetzgebers können unter außergewöhnlichen Umständen das Kirchentum vor Entfremdung und Zerstörung bewahren. Aber sie hindern den Positivismus in der Rechtsanwendung des täglichen Lebens nicht. Und gerade dieser ist es, der je und je die Verkündigung an die „Ordnung" verrät. Es scheint, daß — wenn überhaupt — die Verwertung der „Erkenntnisse des Kirchenkampfes" zu einseitig darin versucht wird, einer Wiederholung damals erlebter „Ernstfälle" vorzubeugen, und daß darüber der tiefere, grundsätzliche Schaden, die Diskrepanz von Verkündigung und Ord

1) ABl. der EKD 1949 (Heft 3), S. 60 ff.

2) Grundordnung der EKD, Art. 1, Abs. I, Satz 2.

3) Vgl. z. B. die Ordnung der Evang. Kirche in Hessen und Nassau vom 17. 3. 1949, Art. 3. (Amtsblatt der EKD 1949 (Heft 5) S. 126.

nung, nicht mehr recht erkannt wird [1]). Dieser Schaden haftet dem Kirchenrechts*denken*, nicht einer so oder so ausgestalteten Rechtsordnung an. Ihm ist daher auch mit legislativen Mitteln nicht beizukommen; seine Domäne ist die tausendfache tägliche Rechts*anwendung*. Diese folgt nicht den Lehrinhalten, auf die der Gesetzgeber Bezug nimmt, sondern der Ideologie, die dem herrschenden Kirchenrechtsdenken zugrunde liegt. Das heißt theoretisch: der Privattheologie des Hauptes der jeweils herrschenden Kirchenrechtsschule; praktisch heißt dies heute: der idealistischen Rechtsmetaphysik Günther Holsteins. Die Praxis scheint heute der einhelligen Meinung zu sein, daß die Lehre Holsteins vom Primat der „Geistkirche" gegenüber der „Rechtskirche" die Gefahr eines Positivismus im evangelischen Kirchenrecht gebannt habe. Eine gefährliche Selbsttäuschung! Was Holstein über das Verhältnis von Geist- und Rechtskirche lehrt, entspricht dem transzendentalen Idealismus in der Erkenntnistheorie des beginnenden 19. Jahrhunderts, jenem Denken also, das die Entstehung des älteren Rechtspositivismus nicht nur nicht gehindert, sondern von dem dieser seinen Ausgang genommen hat. Es wird Zeit, daß die kirchenrechtliche Praxis sich von urteilsfähigen Theologen hierüber belehren läßt; und es wird ebenso Zeit, daß die Theologie dieses ihr Amt endlich wahrnimmt. Wiederum ist es v. Soden gewesen, der, allen weit voran, 1933 warnte [2]): „Ich wenigstens kann nicht anders urteilen, als daß Holstein weit mehr, als theologisch und rechtssystematisch begründbar ist, im geschichtlich Gewordenen das grundsätzlich Richtige behauptet. Ich habe auch den starken Optimismus, mit dem er der Entwicklung gegenübersteht, nicht zu teilen vermocht — längst ehe der Schaden der gegenwärtigen Tage uns klug machte — und sehe vielmehr Spannungen und Brüchigkeiten, wo er Harmonie und Integration erkennen zu dürfen meint." „Er hat . . . mehr als er wollte und wußte, einem von ihm abgewiesenen ‚juristischen Positivismus' Raum gegeben."

5. Was kann geschehen, um diesem in der täglichen Rechtsanwendung sich durchsetzenden Positivismus die Integrationsbasis zu entziehen? — Ein neues Kirchenrechtsdenken ist notwendig, gewiß. Aber wie kann es dazu kommen? Über eines sollte es keine Diskussion mehr geben müssen: der Weg des theologischen Dilettantismus ist nicht länger gangbar. Aber es wird nicht einfach für einen Kirchenrechtler sein, ihn abzulegen. Denn die Kirchenrechtslehre dilettiert ja nicht nur dadurch, daß sie, wie Sohm und Hol-

1) Höchst belehrend ist für diese Frage die Auseinandersetzung zwischen Erwin Gross („Die Wandlung" 1948, Heft 12), „Junge Kirche" 10 (1949), S. 38 ff., Rudolf Bultmann („Die Wandlung" 4 [1949] S. 417 ff.) und Hermann Ehlers („Junge Kirche" 10 [1949] S. 348 ff.).

2) ThR 5 (1933), S. 366.

stein, eigene Lehrgebäude aufführt, sondern auch dann, wenn sie sich, schweigend oder ausdrücklich, von der durch die Sache gebotenen theologischen Deduktionsbasis lossagt und den Rückbezug auf Lehrinhalte untersagt. Auf diese Weise entsteht eine Kryptotheologie, wie sie dem Kollegialismus und der positivistischen Kirchenrechtslehre um die Jahrhundertwende (Zorn, Friedberg, Schoen u. a.) eigen war.

Die notwendige Reform des Kirchenrechtsdenkens muß daher bei der Bildung der Grundbegriffe, — z. B. der Kirche, des Kirchenmitglieds, der Kirchenleitung — einsetzen. Die Kirchenrechtslehre wird hier weitgehend auf die Theologie angewiesen sein. Beide werden zunächst die *Methodik* der Begriffsbildung gründlichst klären müssen. Bereits hierbei stößt man auf Fragenkomplexe, deren Aufhellung das rechtsphilosophische und theologische Potential der wenigen, die geneigt sind, sich mit dem Kirchenrechtsproblem zu befassen, stark beanspruchen dürfte. Nur ein arbeitsteiliges, der Gemeinschaft der Wissenschaften streng sich einordnendes Zusammenwirken der Kirchenrechtslehre mit der Theologie, der Rechtsphilosophie und — in gewissen Grenzen — auch der Soziologie kann diese Aufgabe lösen [1]).

I.

Zur Methodenfrage

Hermann Diem, Die Substanz der Kirche; Blätter zur kirchlichen Lage 1933, Heft I. — Ders., „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur"; in: Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag. Chr. Kaiser-Verlag, München 1936. — Erich Foerster, Sohm widerlegt? Zeitschrift für Kirchengeschichte 1929, S. 307 ff. (zitiert ZKG 1929). — Ders., Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1942 S. 117 (zitiert ZKG 1942). — Ders., Rudolf Sohms Kritik des Kirchenrechts. Von „Teylers godgeleerd Genootschap" gekrönte Preisschrift, Haarlem 1942. (zitiert: Preisschrift). — Otto Friedrich, Evangelisches Kirchenrecht; Archiv für evangelisches Kirchenrecht 1 (1937), S. 1 ff. — Hans Liermann, Deutsches evangelisches Kirchenrecht (Bibliothek des öffentlichen Rechts Band V). Ferdinand Enke-Verlag, Stuttgart, 1933; I. Teil: Die Grundlagen; § 1 Die Methode; II. Teil: Die Quellen. — Wilhelm Otto Münter, Die Grundfrage der Soziologie in ihrer Anwendung auf die evangelische Kirche. Diss. Halle-Wittenberg 1939. — Walther Schönfeld, Der Positivismus und das Kirchenrecht, Archiv für

1) Unter dem Gesichtspunkt der Praxis habe ich das Methodenproblem beleuchtet in der Evgl.-Luth. Kirchenzeitung Nr. 18 vom 30. 9. 1949, S. 282 ff.

Rechts- und Sozialphilosophie Band XXX (1936), S. 14ff. — Ernst Steinbach, Communio Sanctorum; Blätter zur kirchlichen Lage 1933, Heft III: später als II. Teil der „Konkreten Christologie", Diss. Tübingen 1933, A. Oelschlägersche Buchdruckerei Calw 1934. — Erik Wolf, Bekennendes Kirchenrecht; in: Rechtsgedanke und biblische Weisung (Forschungen der Evangelischen Akademie, Band 5), Furche-Verlag, Tübingen, 1948.

Die Methode der kirchenrechtlichen Begriffsbildung wird in der bisherigen Literatur gestreift aus Anlaß von zwei Fragen: welchen Kirchenbegriff hat die Kirchenrechtslehre zugrunde zu legen? — und: nach welchen Richtlinien ist die Kirchenrechtsordnung zu gestalten? — Ein gewisser Konsensus ist dahin festzustellen, daß die Antworten auf beide Fragen wenigstens bis zu einem gewissen Grade aus der Lehre der Kirche herzuleiten sind; aber über den Geltungsbereich theologischer Aussagen und vor allem über die Methode, wie sie in die Kirchenrechtslehre einzuführen und von ihr zu verarbeiten sind, bestehen im einzelnen so viele Unklarheiten, daß das Gesamtgebiet der kirchenrechtlichen Methodologie als unklar bezeichnet werden muß.

Zunächst seien die Äußerungen zur Gewinnung des *Kirchenbegriffs* des Kirchenrechtes betrachtet, der seit Rudolf Sohm bekanntlich das zentrale Problem der Kirchenrechtslehre darstellt. Es ist das Verdienst Erich Foersters, daß er der kritisch mahnenden Stimme Sohms nach dessen Tode immer wieder Gehör verschafft hat; seine beiden letzten, 1942 erschienenen Arbeiten dienen, ebenso wie seine an dieser Stelle bereits durch Hans von Soden kurz gewürdigte[1]) Rezensionsabhandlung von 1929 der immer erneuten Herausarbeitung von Sohms Fragen an die herrschende Kirchenrechtslehre.

Folgt man seiner Darstellung, so kann man in groben Zügen folgenden Stand der Methodenfrage seit Sohm verzeichnen: Auf der einen Seite steht die um die Jahrhundertwende herrschende Lehre, repräsentiert durch Stutz; sie arbeitet mit einem „Rechtsbegriff der Kirche", dessen Bestimmung sie für die Jurisprudenz beansprucht; für sie ist „die Kirche . . . immer dieselbe geblieben . . ., eine Religionsgenossenschaft mit dem Zwecke der Verehrung Christi, deren Wesen der jeweilige ideologische Überbau der Theologen nicht verändert habe" (Preisschrift S. 12) [2]). Die Berechtigung zu diesem Vorgehen

1) ThR 5 (1933), S. 368.

2) So Foerster. An Belegstellen von Stutz seien der Orientierung halber angeführt: „Kirche im Rechtssinne ist nach evangelischer Auffassung die innerhalb menschlicher Ordnung (Gemeinde, Staat, Reich, Nation) in Erscheinung tretende und an rechter Wort- und Sakramentsverwaltung äußerlich erkennbare

wurde auf die Harnacksche These gestützt, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine Genossenschaft sei (darüber unten Teil II). — Sohm „stellte . . . diesem in schneidender Schroffheit seine Grundthese gegenüber, mit der er die Herleitung der Kirche aus menschlichem Vereinswillen . . . umwarf: Die Kirche ist nicht von unten, sondern von oben her, nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk" (a. a. O., S. 53). — Die heutige Stellungnahme der Kirchenrechtslehre zum Kirchenbegriff, die in gewissem Sinne als eine vermittelnde bezeichnet werden kann, wurde später durch Sohm selber vorbereitet mit einer Wendung in seinem letzten Werk, in der er sich heuristisch auf den Boden der GIERKEschen Genossenschaftstheorie stellte: „. . . Gierke hat . . die erklärte Überzeugung einer Gemeinschaft den tragenden Grund der Rechtsbildung genannt. . . ." (Preisschrift S. 12); von dieser Überzeugung der Gemeinschaft läßt sich nun Sohm nicht nur für die Rechtsbildung, sondern auch für das ihr zugrunde liegende Selbstverständnis der Gemeinschaft binden: „Über das Recht der Vergangenheit entscheiden deren Vorstellungen. Das Recht ist ein geistig Ding. Wie es in den Vorstellungen der Rechtsgenossen gelebt hat, so ist es in Wirklichkeit gewesen, denn es hat kein anderes Dasein. Die Rechtsgedanken sind hier das Ding an sich. Kann es wirklich göttliches Kirchenrecht und Kirchenregiment geben? Ja, so bald und so lange dies Recht in Geltung steht, als Gottes Gebot geglaubt wird" [1]). Auch auf der genossenschaftlichen Grundlage des Selbstverständnisses der Gemeinschaft sieht sich also Sohm in seiner These, daß die Kirche keine Genossenschaft oder Konföderation von Genossenschaften, sondern ein Regnum sei, bestärkt (ZKG 1942, S. 115, 120).

Auf dieser Grundlage des genossenschaftlichen Selbstverständnisses vollzieht nun mit Holstein die heutige Kirchenrechtslehre die Synthese von genossenschaftlichem und anstaltlichem Charakter der Kirche [2]), und ihm

---

Gemeinschaft der an Gott in Jesu Christo Glaubenden" (in HOLTZENDORFF-KOHLERS Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, Band 5, 7. Auflage — 1914 — S. 460). „Gegenüber den Theologen beider Bekenntnisse aber auch gegenüber einem unter ihrem Einfluß stehenden Teil der Laienwelt und deren Neigung, alles unter theologisch-dogmatischem Gesichtswinkel zu sehen, hat der Jurist mit Nachdruck die Gesichtspunkte geltend zu machen, die aus einer juristischen Betrachtung der Dinge sich ergeben" (Die kirchliche Rechtsgeschichte, Stuttgart 1905, S. 31 f.).

1) RUDOLF SOHM, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, 1918, S. 536 f. — zitiert in Preisschrift S. 75.

2) Vgl. HOLSTEIN, Grundlagen, S. 227 f.: „Es ist in allen Aussagen von und in allem Leben der Kirche selbst stets ein Doppeltes zu unterscheiden: einmal die Geist- und Wesenskirche, die im Wort wirkt, und zum anderen die Kirche als geschichtlich-soziale Erscheinung, die in Recht und Ordnung in Erscheinung

schließen sich die Kirchenrechtler des Berichtzeitraums an. Daß es sich in dieser herrschenden Lehre um den Versuch einer vermittelnden Synthese zwischen Stutz und Sohm handelt, wird von Foerster völlig verkannt; er erblickt überall nur rigorosen historischen oder soziologischen Positivismus [1]). Wie wenig er mit diesem Urteil der Wendung gerecht wird, die sich seit

---

tritt. . . . Die Kirche als menschlicher Sozialverband lebt als genossenschaftlicher Verband. . . . Die in der Hauptschaft Christi herrschaftlich verwurzelte Gefolgschaftsgemeinschaft des mystischen *Σῶμα Χριστοῦ*, als einer überweltlichen Größe dort — die in der Gleichberechtigung der Kirchenglieder untereinander begründete genossenschaftliche Grundordnung hier: das sind die beiden Grundpole . . . Darum muß alle spezifisch juristische Betrachtung der Kirche prinzipiell mit genossenschaftlichen Denkformen einsetzen. . . . Indem die Rechtskirche aber die Wesenskirche nicht überwuchern darf, muß, wie jede juristische, so auch die genossenschaftliche Betrachtung überall dort aussetzen, wo die Wesens- und Geistkirche zu positiver Entfaltung des Christus gegebenen Geistlebens kommt. . . . nicht gestaltet die Rechtskirche die Geistkirche, — das würde heißen, Menschenwille über die freie Gottesgnade des souverän im Worte waltenden Christusgeistes zu setzen — sondern stets wird, wo beide Größen aufeinander stoßen, die Rechtskirche von der Geistkirche begrenzt und so in ihrer Gestaltung bestimmt."

1) Foerster unterlaufen hier einige Unterstellungen. Man hat überhaupt den Eindruck, daß Foerster in der gründlichen Lektüre von Holsteins „Grundlagen" nicht über die ersten hundert Seiten hinausgekommen ist (er dringt in der systematischen Kritik bis S. 97 vor und überspringt alles Weitere, um dann in einigen Bemerkungen noch auf Holsteins Stellungnahme zum Problem des Lehrbeanstandungsverfahrens einzugehen — vgl. ZKG 1929 S. 340 ff.; Preisschrift S. 37 und 41). Er imputiert z. B. Holstein den „Versuch, den Gedanken der Ekklesia von dem des Reiches Gottes fast völlig zu trennen" (ZKG 1929, S. 311 unten) und ein „Verständnis der Kirche als historische Größe" (Preisschrift S. 52). Dies geht nun bei aller gebotenen Kritik an Holstein zu weit. Gerade Holstein hat — wie oben S. 2, Anm. 3 bereits erwähnt — mit seiner breiten und profunden Darstellung des Basileia-Gedankens für die Kirchenrechtslehre einen bleibenden Beitrag geleistet. Foerster stößt — was man unter dem Eindruck seiner anregenden Schreibweise leicht übersieht — offene Türen ein, wenn er Holstein fragt (ZKG 1929 S. 311): „Ich frage: Hätte wohl irgendein Urchrist für denkbar gehalten, daß ein Glied der Ekklesia nicht in das kommende Reich eingehen würde? Daß die Zugehörigkeit zum Soma keine Sicherheit dafür böte? Die Ekklesia ist das Volk der für das Reich Geretteten." Oder wenn er Holstein die These unterschiebt (Preisschrift S. 52): „Die Kirche als historische Größe war kein Produkt der Religion, sondern ein Produkt des allgemein menschlichen Associationsbedürfnisses zugunsten des Glaubens — wie Holstein (S. 49) sagt: eine durch die Botschaft vom Reiche Gottes hervorgerufene Folgeerscheinung oder ihr Reflex."

Holstein in der kirchenrechtlichen Methodologie vollzogen hat — freilich, wie man zugeben muß, ohne systematische Ausformung, sondern in verstreuten Äußerungen und verdeckt durch verwirrende Philosopheme und Theologumena — das zeigen am besten die folgenden Sätze Walther Schönfelds, eines Juristen, der Holstein rechtsphilosophisch in vielem nahesteht [1]): „In der Wissenschaft, die sich aus ihrem Ursprung selbst erschafft, in der echten Wissenschaft also, die nicht nur Fertigkeiten überliefert, sondern Wahrheit schöpferisch erkennt, ist . . . die Methode nicht nur ein äußerer Kunstgriff, sondern das innere Lebensgesetz der Sache selbst. . . . Methode heißt hier . . . innere Wahrhaftigkeit, weil sie die Wissenschaft in solchem Falle als die Gliederung der Wahrheit in dem Doppelsinne dieses Wortes, als Bewegung und Zustand, als Vorgang und Ergebnis auffaßt" (S. 28). „Man kann daher im Kirchenrecht nicht von der Kirche absehen, weil man in ihm die Kirche nicht übersehen kann, ohne daß die juristische Methode im Kirchenrecht ihren Sinn, nämlich ihre Individualität verlöre, weil sie zu einer Form wird, die nichts mehr formt. Die Form des Rechts und damit auch die juristische Methode ist weder generell, noch auch speziell, sondern universell und individuell zu fassen, weil sie konkret und nicht abstrakt zu fassen ist. . . . Sie wandelt sich daher mit dem Gehalte, den sie formt, wenn sie lebendig ist, weil Leben Wandlung heißt. Sie ist nicht ungeschichtlich, wohl aber übergeschichtlich, weil sie in der Geschichte in Erscheinung tritt" (S. 16).

Diese Sätze, die Foerster kannte [2]), rechtfertigen jedenfalls die Gleichsetzung mit dem von Stutz vertretenen Positivismus nicht; man muß sie anerkennen als den Versuch, vom Boden einer „dialektischen Jurisprudenz" aus so etwas wie eine Auffangstellung für den ja gleichfalls dialektischen reformatorischen Kirchenbegriff zu errichten. Wieweit dies gelungen ist, ist eine andere Frage; aber man darf gegen diese grundsätzliche Fortentwicklung des kirchenrechtlichen Methodenproblems nicht blind sein.

Der Primat des theologischen Kirchenbegriffes ist mithin jetzt formal überall anerkannt: „Es gilt also zunächst den religiösen Kirchenbegriff, *die* Kirche im letzten und höchsten Sinne, zu begreifen. . . Sie ist die Gemeinschaft der im Glauben an Christus Verbundenen, eine rein geistig-religiöse Gemeinschaft, vielleicht am sinnfälligsten in Erscheinung tretend in dem Herrenwort Matth 18 20: ‚Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen'" (Liermann S. 8). „Es scheint, als ob unsere Zeit die Grenze zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche zwar nicht beseitigen — das ist nach evangelischer Auffassung unmöglich — aber

1) Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Band XXX (1936/37) S. 15 ff.
2) Vgl. Preisschrift S. 75, Fußnote 6!

doch öffnen wollte... Man empfindet wieder, daß auch die unsichtbare Kirche in die sichtbare Kirche hineinragt" (S. 8/9). „Daß somit in der sichtbaren Kirche die unsichtbare zwar nicht enthalten, aber doch zu finden ist, muß deren Wesen, auch letzten Endes ihr Recht, maßgebend beeinflussen" (S. 10). „Die Meinung, daß dem Rechtsbegriff der Lehrbegriff von der Kirche gegenübersteht und daß der Rechtsbegriff allein aus dem Rechtlichen abgewandelt werden kann, ist falsch. Der Rechtsbegriff muß vielmehr ... aus dem Lehrbegriff herauswachsen" (FRIEDRICH S. 5). Ebenso ERIK WOLF: „... daß wir vom Recht in der Kirche und in Beziehung auf die Kirche nur sprechen können vom Wesen der Kirche aus, die wir selber sind und begreifen." (S. 66): „... wir glauben, in dem kirchenbestimmenden Artikel VII der Confessio Augustana den theologischen Ausgangsort für das evangelische Kirchenrecht überhaupt gefunden zu haben" (S. 69).

Aber nun entsteht die Frage: welches ist die Erkenntnisquelle für diesen theologischen Kirchenbegriff? — „Das Wesen der Kirche ist unbedingte Gebundenheit an eine außer ihr stehende Macht, über die sie nicht verfügen kann, die Macht des Wortes Gottes", sagt Foerster (Preisschrift S. 22) in Wiedergabe Sohmscher Gedankengänge; er fügt hinzu: „... und damit mindestens die Relativierung aller Autoritäten der Vergangenheit wie der Vernunft." „Auch für die einzelnen empirischen Gemeinden und natürlich erst recht für Verbände solcher Gemeinden, deren Existenz religiös völlig bedeutungslos ist, gilt als einzige Autorität unter Ausschluß alles Rechts der Vergangenheit diejenige Erklärung und Auslegung des göttlichen Wortes, die von Erfahrung und Gewissen der Hörer als aus dem Geiste Jesu geboren bestätigt wird" (Preisschrift S. 24). Sicherlich liegt ein solcher pneumatischer Absolutismus in der Konsequenz des Sohmschen Denkens über die Kirche. Aber weder Sohm noch Foerster geben die Bindung an geschichtliche Quellen auf; sie berufen sich auf den Kanon, auf außerkanonische Quellen wie die Didache (vgl. Preisschrift S. 51 ff.), auf Luther (S. 24/25 a. a. O.) und ganz allgemein auf die Geschichte der Urchristenheit (a. a. O. S. 16); nur so wird ihnen die wissenschaftliche Erörterung des Kirchenbegriffs überhaupt möglich. „Sohm hat aus den Quellen ein bis ins kleinste lebendiges Bild vom Gemeinleben der Urchristenheit entworfen, und dies Bild hat zum Mittelpunkt die These, daß es in ihm nicht nur nichts von rechtlicher Ordnung gegeben habe, sondern daß eine solche Ordnung durch die Überzeugung der Urchristenheit ausgeschlossen war. Widerlegt würde er sein, wenn es zu zeigen gelänge, daß sie sich selbst nicht als das sichtbare Volk Gottes auf Erden beurteilt habe ..." (ZKG 1929, S. 312). Sohm und Foerster gehen also den pneumatischen Radikalismus nicht zu Ende; sie greifen auf geschichtliche Quellen, auf Urkunden, zurück. Und sie verwerten diese Quellen in durchaus verschiedener Weise, nämlich

als Erkenntnisquelle bald nur für das Selbstverständnis oder das „Wesen" der Kirche, bald auch für ihre Ordnung. Dies alles geschieht, ohne daß über das damit entstehende Methodenproblem reflektiert wird! Beide ziehen ferner eine umfangreiche Sekundärliteratur zum Verständnis und zur Auswertung jener Quellen heran. Mit welchem Recht, mit welcher Relevanz, wenn „als einzige Autorität unter Ausschluß alles Rechts der Vergangenheit diejenige Erklärung und Auslegung des göttlichen Wortes" gilt, „die von Erfahrung und Gewissen der Hörer als aus dem Geiste Jesu geboren bestätigt wird"? —

Anders zunächst Holstein. Dieser hat in seinem Verständnis der Ekklesia als *πνεῦμα und σῶμα* von vornherein eine gesicherte gedankliche Verbindung zur Schrift und zur Tradition, und er gerät nicht in das Netz seiner eigenen Prämisse, wenn er den in Sozialität und Geschichte sich objektivierenden Christusleib auf seine Mitteilbarkeit in Schrift, Bekenntnis und Dogma — m. a. W.: in einer Lehre — untersucht. Das Methodenproblem wird von ihm gesichtet. „Für Sohm, der die Rechtskirche zugunsten der allein bleibenden Geistkirche zerstört, konnte eine in rechtliche Formen zu fassende und mit rechtlichen Mitteln zu lösende Problematik hier überhaupt nicht auftreten. Für die formaljuristische Betrachtung des Kirchenrechts konnte hier umgekehrt kein religiöses Problem die rechtliche Auffassung komplizieren, und sie vermochte darum, von spezifisch evangelischen Gesichtspunkten unbeschwert, zu Lösungen zu kommen, die entweder reine Gedankengänge des Staatsrechts oder der Formalautorität des katholischen Systems entstammten, ... Es ist klar, daß für den ... Tatbestand des genuin evangelischen Kirchenrechts hier recht eigentlich die rechtskirchliche und die geistkirchliche Betrachtung aufeinanderstoßen und das wesentliche Problem schaffen; ... Gerade in diesem Punkt geht bis zur Evidenz hervor, daß eine ideale kirchenrechtliche Theorie nicht nur juristische Theorie im besonderen Sinn, sondern stets zugleich auch ein Stück theologische Theorie sein soll" (Holstein, Grundlagen, S. 229). Damit ist die Notwendigkeit einer Deduktionsmethode bezeichnet und bereits weiterhin ausgesprochen, daß diese Methodologie der kirchenrechtlichen Deduktion ein Stück angewandter *Theologie* ist. Denn „theologische Betrachtung heißt ... nichts anderes als Besinnung auf die biblisch-urchristliche und lutherisch-reformatorische Grundlegung deutschen evangelischen Glaubens- und Kirchentums überhaupt. Erst von der Erkenntnis und nur von der Erkenntnis der dort gegebenen Realitäten ist es möglich, zu systematischer Erfassung und begrifflicher Durchformung der gegebenen und sich an jenen Erkenntnissen auflösenden Problemgruppen zu kommen" (a. a. O.). Man wird auch feststellen können, daß Holstein dieser Einsicht innerhalb gewisser Grenzen treu geblieben ist, insofern nämlich, als er in viel eindeutigerer Weise als Sohm die Quellen als Erkenntnis-

quellen für die *Lehre* behandelt und untersucht. Aber damit ist bereits das Letzte an methodologischer Leistung bezeichnet, das seine „Grundlagen" aufzuweisen haben; er zieht von dieser theologisch vielleicht geläuterten Einstellung aus die Quellen genau so wahl- und unterschiedslos heran wie Sohm. Ekklektizismus in der Quellenbehandlung herrscht hier wie dort. Zusammenfassend kann man zur Frage der Gewinnung des Kirchenbegriffs sagen: Holstein erklärt die *Lehre der Kirche* als die gewiesene Deduktionsbasis für den Kirchenbegriff des Kirchenrechtes; aber über die Erkenntnisquellen dieser Lehre erfolgt keine explicite Auskunft.

Über diese Ergebnisse Holsteins hinaus hat eine Entwicklung der kirchenrechtlichen Methodologie seither nicht stattgefunden. Man muß im Gegenteil feststellen, daß sich nicht einmal dieser Stand des Methodenproblems in dem Bewußtsein der Kirchenrechtler in den vergangenen zwei Jahrzehnten festgesetzt hat. Einmütig zwar wird nun der Positivismus abgelehnt. Aber der gegenwärtigen Kirchenrechtslehre unterläuft ein methodischer Rückschritt, der den Betrieb der Kirchenrechtslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin in Frage stellt: sie erkennt die Lehre der Kirche als juristische Deduktionsbasis lediglich unter dem Vorbehalt persönlichen Glaubens an [1]). Liermann (S. 2): „Letztlich liegt der Unterschied der beiderseitigen Standpunkte und damit der Ausgangspunkte für die grundsätzliche kirchenrechtliche Methode nicht im Wissen, sondern im Glauben. Und deshalb gehört an den Anfang jedes kirchenrechtlichen Systems ganz einfach ein . . . Bekenntnis: Ich glaube an die Kirche oder ich glaube nicht an die Kirche." Friedrich (S. 5): „. . . wenn das Recht der Kirche die Formerscheinung der Ordnungen der Kirche ist, dann kann sich dieses Recht letztlich nur dem erschließen, dem diese Ordnungen im Glauben erfaßbar geworden sind." Nicht so eindeutig, aber auch bedenklich Erik Wolf (S. 66/67): „Es kann nur *eine* legitime Aussage von der Kirche geben und das ist die glaubensmäßig-theologische . . . Kirchenrecht kann es nur geben in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche von der Gerechtigkeit und vom Gesetz Gottes, von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Herrschaft Jesu Christi über die Welt." Damit wird das, was an kirchenrechtlicher Methodik erreicht ist, wieder gefährdet. Der Rückzug auf den persönlichen Glauben

1) Ähnliche methodische Schwächesymptome äußert Erich Foerster: „Sohm hat niemals bestritten, daß es eine objektive wissenschaftliche Erkenntnis vom Wesen der Kirche nicht gibt und nicht geben kann — das eben ist die große Selbsttäuschung der Aufklärung und — der Historiker!" (ZKG 1942, S. 117). „Der Unglaube kann hier nicht mitreden, so wenig wie der Blinde von der Farbe" (Preisschrift S. 46).

ist auch der Verzicht auf die dialektische Wiedergabe des Geglaubten, und damit Verzicht auf seine methodische Überprüfung.

Der herrschenden Lehre sei an dieser Stelle ein aufmunternder Satz aus der Arbeit eines praktischen Theologen entgegengehalten: Helmuth Schreiner bringt im Vorwort seines Buches „Vom Recht der Kirche" (S. 6) seinen Lesern in Erinnerung, „daß es zum Wesen evangelischer Glaubenshaltung gehört, das kritische Prinzip auch auf die Kirche anzuwenden".

Als *Richtlinien für die inhaltliche Gestaltung der Kirchenordnung* erkennt die herrschende Lehre Aussagen der Heiligen Schrift und der Bekenntnisschriften ausnahmslos an. Auch für diesen Fragenkreis gelten die oben zitierten Sätze Holsteins. Es ist Liermanns Verdienst, auf dieser Grundlage eine methodisch geordnete Quellenlehre aufgebaut zu haben. Er rückt in diesem Teil auch ab von dem Erfordernis persönlichen Glaubens. Vielmehr ergibt sich „die Rechtserheblichkeit des Bekenntnisses . . . aus seiner soziologischen Bedeutung" (S. 35) [1]. Kanon und Bekenntnisse werden „als objektiviertes Bekenntnis der Kirche . . . zum Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft" und bilden so „zugleich Bindung nach innen und Grenze nach außen. Es faßt zusammen, was bekennt, und scheidet es von dem, was nicht bekennt, ist also für den soziologischen Begriff der Kirche wesentlich, die als Glaubensgemeinschaft einer irgendwie gearteten, sie zusammenhaltenden religiösen Gesamtüberzeugung nicht entbehren kann" (a. a. O.). Die Bedeutung des Kanons und der Bekenntnisse als Grundlage der Botschaft der Kirche werden in der Weise anerkannt, daß beide als „Religionsnormen" anerkannt werden (S. 21, 31, 34). Das Wesen der Religionsnorm wird unter Gegenüberstellung mit dem bekannten Satz des Tridentinums gekennzeichnet: Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse, ut redemptorem cui fidant, non etiam ut legislatorem cui oboediant: anathema sit (Sessio VI de justificatione, can. 21). Demgegenüber soll sich die Verbindlichkeit der Religionsnormen innerhalb „der religiös-ethischen Sphäre" (S. 21) als „Forderungen christlicher Sittlichkeit" (S. 22) halten. In dieser Bedeutung ist die Religionsnorm „Richtungsnorm, an der sich das Kirchenrecht immer wieder zu orientieren hat" (S. 21). Im einzelnen bieten sich bei dieser methodischen Anordnung auch für Liermann mancherlei Schwierigkeiten, auf die im Teil III dieses Berichtes noch eingegangen werden muß. Gesichert ist jedenfalls, „daß die heute im evangelischen Kirchenrecht herrschende Auffassung die Bibel zwar nicht als Rechtsquelle, aber als Richtungs-

1) Liermann stellt diesen Grundsatz expressis verbis nur für die Bekenntnisse, nicht auch für die Schrift auf. Er dürfte folgerichtigerweise auch für diese gelten.

norm für das Kirchenrecht" anerkennt (Liermann S. 33); „weil die Bekenntnisse auch die Grundordnung der Kirche zeigen, sind sie als solche auch Rechtserzeugungsquelle", sie „enthalten zwar keine Rechtssätze, aber Rechtsgrundsätze" (Friedrich S. 10).

Die Bekenntnisse stehen „als Religionsnormen ... zur Heiligen Schrift im Verhältnis der norma normata zur norma normans, d. h. sie finden in dieser selbst wieder ihre maßgebende Grundnorm" (Liermann S. 34). Was die Bibel insbesondere angeht, so „ist zu betonen, daß das Alte Testament auch als religiöser Normenkreis durch das Neue Testament weitgehend aufgehoben ist, so daß das letztere für das Recht der Kirche, die sich ja auf dem Neuen Testament aufbaut, immer und überall in erster Linie maßgebend sein muß. Der logische Grundsatz lex posterior derogat legi priori gilt nicht nur in der juristischen, sondern auch in der religiösen Sphäre. Die Frage, wieweit man im Zweifelsfalle in der Berücksichtigung des Alten Testaments zu gehen hat, führt aus dem Gebiete der Rechtswissenschaft auf das der reinen Theologie hinüber. Dasselbe gilt von jeder anderen die Bibelauslegung berührenden Frage" (S. 33). Die hier angerufene Theologie wird freilich anzumerken haben, daß mit dieser Einordnung der Schrift in eine kirchenrechtliche Quellenlehre das Wesen der evangelischen Botschaft in entscheidenden Punkten entstellt worden ist; aber eine theologische Stellungnahme fehlt bezeichnenderweise, und hier ist nicht der Ort, die notwendigen theologischen Korrekturen an der herrschenden kirchenrechtlichen Methodologie vorzunehmen.

Andeutungsweise liegen sie vor bei Erik Wolf, in dessen Referat die im Kirchenkampfe sich ergebende Notwendigkeit, unmittelbar aus Schrift und Bekenntnis „Notrechts"-Sätze abzuleiten, sich niedergeschlagen hat. Er geht von einer grundsätzlich anderen Fragestellung aus als Liermann. Geht es diesem darum, „die Rechtserheblichkeit des Bekenntnisses" — neben anderen Deduktionsbasen — nachzuweisen, so bemüht sich Wolf um den Nachweis, daß Schrift und Bekenntnisse die *ausschließliche* Erkenntnisquelle kirchenrechtlicher Rechtsgrundsätze sind. „Wir müssen ... begreifen, daß ein ‚Recht' der Kirche seinen Grund und seine Grenze *nur* dort haben kann, wo die Kirche selber begründet und begrenzt wird: in der Heiligen Schrift" (S. 67). Leider setzt sich Wolf nicht mit den Liermannschen Thesen auseinander. Soviel aber ergibt sich aus seinen Ausführungen, daß er die Kirchenrechtssetzung und -auslegung mit einer Exklusivität auf die Integration durch Schrift und Bekenntnis verweist, die mit der genossenschaftlich-soziologischen Einstellung Liermanns nicht mehr vereinbar ist. Die „Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des Wesens und der Aufgabe der Congregatio Sanctorum" verbietet nach Wolf (S. 83) „für das Kirchenrecht jene Orientierung an den drei antinomischen Grundwerten

allen säkularen Rechtes: Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit, Sicherheit. ... Weil die Gemeinde Christi von *Ihm* erwählt ist, hat die Kirche eine irrationale Theologie, die aufs Eschaton ausgerichtet ist ... und muß sie eine ihr wesensnotwendige Unsicherheit in der „Welt" bejahen. Schon deshalb ist sie ein Gebilde völlig *anderer Ordnung* als jede menschliche Rechtsordnung es ist" (a. a. O.).

Schrift und Bekenntnis, auf die damit die Kirchenrechtslehre als ausschließliche Deduktionsbasen verwiesen wird, rücken damit nun aber nicht etwa in die von Liermann bestrittene Rolle der „Obernorm der kirchenrechtlichen Normen" ein. Vielmehr sieht Wolf das Verhältnis von Schrift bzw. Bekenntnis und Kirchenrechtsnorm nicht in dem statisch-statutarischen Verständnis wie Liermann; die Übereinstimmung eines Kirchenrechtssatzes mit einer Aussage der Schrift oder des Bekenntnisses z. B. könnte nach Wolf nicht etwa im Wege rationalen Vergleichens und quantitierenden Abwägens ermittelt werden. Sondern: „... die von der Kirche gelebte Ordnung muß beispielhaft vorgelebt werden als ein Akt des kirchlichen Bekenntnisses" (S. 68); „sie sollte ... verkündigende Ordnung sein" (S. 77). Offensichtlich will Wolf damit nicht auf den Inhalt des jeweiligen Rechtssatzes abheben und ihn der Meßbarkeit an der norma normans des Bekenntnisses unterwerfen. Der Verkündigungscharakter der Kirchenrechtsordnung hängt nicht am Inhalt, sondern an ihrer Bestimmtheit durch die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium. „Kirchenrecht kann es nur geben in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche von der Gerechtigkeit und vom Gesetz Gottes ..." (S. 67). „Kirchliche Ordnung ist an theologische Voraussetzungen gebunden, die nicht von den Grundprinzipien weltlicher Rechtslehre aus kritisiert werden können ... Gewiß ist sie methodisch aufzufassen nach den Regeln rechtswissenschaftlicher Begriffsbildung überhaupt. Aber die Causa wie das Telos des Kirchenrechts sind bedingt und begrenzt durch den Inhalt des recte docetur" (S. 82/83). In diesem Sinne ist „das Kirchenrecht nichts anderes und kann nichts anderes sein, als die Entfaltung der Ordnungsprinzipien der Congregatio Sanctorum in qua recte docetur" (S. 82). Zur Verdeutlichung wird es dienen, worin Wolf das recte administrare nach CA VII erblickt. Er sagt hierzu, „daß die Verwaltung (Regierung) oder Leitung der Kirche keine ‚Einrichtung' *(Institution)* ist ..., sondern eine ‚Ausrichtung' *(Funktion)*, die im Dienste der Verkündigung steht. Nur dann ist die Leitung der Kirche recte, wenn sie als Hilfe" — mehr noch würde der beabsichtigte Sinn wohl getroffen sein, wenn es hier hieße: wenn sie selbst als eine Form — „für die Verkündigung funktioniert ... Etwas Fließendes, Offenes, Bewegliches muß sie von aller anderen ‚Verwaltung' unterscheiden ..." (S. 89). Wie also die rectitudo des administrare nicht in einer Institution erfüllt wird, sondern als eine Funktion nur stattfinden kann oder eben

ausbleibt, ebenso hängt der Verkündigungscharakter der Kirchenrechtes nicht an einem bestimmten Inhalt seiner Sätze, sondern daran, daß die Kirchenordnung insgesamt Evangelium und Gesetz dialektisch entfaltet, weil „alles Kirchenrecht nicht anders beschaffen sein kann, als sonstiges Wesen der Kirche auch, und das meint: Zeugnis ablegen von der christlichen Offenbarungswahrheit; es muß ein *bekennendes* Recht sein; die von der Kirche gelebte Ordnung muß beispielhaft vorgelebt werden als ein Akt kirchlichen Bekenntnisses" (S. 67/68).

Die Auffassungen Erik Wolfs sind deshalb so eingehend zur Darstellung gekommen, weil sich in ihnen eine bisher nicht bekannte Methodik kirchenrechtlichen Denkens angedeutet findet. Hier taucht die Möglichkeit einer „dialektischen Kirchenrechtslehre" auf, die sich von der „dialektischen Jurisprudenz" Walter Schönfelds durch ihre strenge theologische Orientierung unterscheiden würde: nicht „Sollen und Sein" sind hier die Pole der Dialektik, sondern „Gesetz und Evangelium", entfaltet an der soziologischen und rechtlichen Empirie des Kirchentums. Es ist beklagenswert, daß Wolf seine Gedanken in einem methodisch und systematisch so unfertigen Zustande vorlegt. Die Lage der deutschen Kirchenrechtslehre duldet den Vortrag so wichtiger Gedanken in so flüchtiger Verarbeitung nicht.

Damit sind die Äußerungen von juristischer Seite über die Methode kirchenrechtlicher Begriffsbildung aufgezählt. Ihre geringe Zahl und die weit divergierenden Standpunkte, die sie aufweisen, zeigen, daß eine planmäßige Bearbeitung hier noch nicht eingesetzt hat.

Von theologischer Seite liegen Äußerungen zur Frage einer „Soziologie der Kirche" vor, die implicite auch eine Stellungnahme zur Methodik kirchenrechtlicher Begriffsbildung enthalten. Veranlaßt wurde die Theologie zur Beschäftigung mit dieser Frage durch das Erscheinen des Buches von Otto Dibelius, „Das Jahrhundert der Kirche" (1. Aufl. 1926), dem allgemein eine einseitig soziologische Betrachtung der Kirche vorgeworfen wurde [1]). In Reaktion auf dieses Werk fielen vor allem auf dem ersten Deutschen Theologentag 1927 im Rahmen der dort über den Kirchenbegriff gehaltenen Referate einige grundsätzliche Bemerkungen über die Verwendung soziologischer Methoden [2]). Aufgenommen wurden die dadurch gegebenen An-

1) E. Hirsch in Theol. LitZeitg. 1927, Heft 2; K. L. Schmidt in Theol. Bl. 1927, Heft 11 (S. 294, Anm. 4); H. Frick, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff. Tübingen 1929, S. 21 ff.

2) So K. L. Schmidt (Th. Bl. a. a. O.): „Gegenüber allen soziologischen Versuchen, das Kirchenproblem zu erfassen, muß bei Paulus und dann auch beim

regungen durch HEINRICH FRICK mit seinem wichtigen, 1929, also vor unserem Berichtszeitraum erschienenen Beitrag zum Kirchenbegriff [1]). Hier wurde nicht eine soziologische Betrachtung des Kirchenproblems überhaupt, sondern nur bestimmte Formen derselben verworfen. Im Anschluß an KARL HEIM wurde der — im säkularen Raum ausschließlich bekannten — Soziologie der Selbstbehauptung eine Soziologie der Aufopferung gegenübergestellt. Die wichtigsten Sätze Fricks zu diesem Methodenproblem lauteten:

„Der Theologe kann die Kirche auch soziologisch erörtern. Er darf es nur nicht im Sinne einer von außerchristlichen Voraussetzungen gewonnenen Soziologie der Selbstbehauptung aus tun, sondern muß eine Soziologie der Kirche, d. h. eine inhaltlich durchaus vom Evangelium geprägte Soziologie entwickeln, die dem Geiste Jesu gehorcht" (S. 24).

In unserem Berichtszeitraum hat die Frage der Verwendbarkeit soziologischer Betrachtungsweisen zur Klärung des Kirchenproblems nur eine gründliche Bearbeitung gefunden, nämlich in der Arbeit WILHELM OTTO MÜNTERS, „Die Grundfrage der Soziologie in ihrer Anwendung auf die Evangelische Kirche" (Diss. Halle-Wittenberg 1939). Da diese Arbeit bisher nur zum Teil gedruckt worden ist [2]), die Gesamtdrucklegung aber bevorsteht, muß ihre Besprechung an dieser Stelle bis zum Vorliegen des Gesamtwerkes zurückgestellt werden. — Außer Münter haben sich beiläufig zur Frage der soziologischen Betrachtungsweise der Kirche ERNST STEINBACH und HERMANN DIEM geäußert. Beide teilen im Ergebnis den Standpunkt Fricks in den soeben zitierten Sätzen. Steinbach bedient sich heuristisch zunächst einer rein soziologischen Methode, um einen „allgemeinen Begriff der Kirche" zu gewinnen: „Dogma als verbindliches Lehrgesetz, dazu etwa noch Fanatismus und gewalttätige Propaganda gehören zu den allgemeinen Merkmalen der Kirchen. Sie zeigen uns sofort, daß das Schlagwort vom Jahrhundert der Kirche noch in einem ganz anderen und viel weiteren Sinne

---

vierten Evangelisten beachtet werden, daß für beide die Ekklesiologie nichts anderes ist als Christologie und umgekehrt." — D. EGER (in: „Dt. Theologie" Bd. I, 1928): „... daß alle kirchliche Soziologie auf theologischer Erkenntnis jenes Wesens (sc.: der Kirche) sich aufbauen muß, wenn sie nicht auf gefährliche Abwege geraten soll" (S. 134), und daß „eine die Sache treffende Soziologie der empirischen Kirche nur unter Berücksichtigung jener Beziehung gegeben werden kann" (S. 141).

1) Vgl. S. 87 Anm. 1.

2) W. O. MÜNTER, Kirche und Amt II (1941). Vgl. Teil III dieses Berichtes.

gilt, als sein Erfinder damit verknüpfte. Das Jahrhundert ist eminent kirchlich gerade in dem Sinn, daß es soziologisch bestimmbare Gebilde hervorbringt, die ein metaphysisches Interesse geltend machen, Ausschließlichkeit beanspruchen und dogmatische Sätze aufstellen, an denen den Gläubigen keine Kritik gestattet ist" (S. 6)[1]. Demgegenüber ist Kirche im christlichen Verständnis „eben nicht religiöse Gemeinschaft . . ., sondern . . . das persönliche Verhältnis einer Gefolgschaft zu ihrem Herrn . . ." (S. 16). Aber weiterhin: so, wie Christus nicht etwa nur die Wahrheit bringt, sondern selbst die Wahrheit ist (S. 9), so stellt er „nicht etwa die logische Kategorie des Nächsten" auf und zur Diskussion, sondern „er selbst . . . ist der Nächste und . . . deshalb überhaupt nur gibt es einen Nächsten, eben in Christus." „Damit ist gesagt, daß die soziologische Form der Kirche und ihre Wandlungen bestimmt sein muß durch die Kategorie des Nächsten" (S. 16).

Um diese Vorordnung des theologischen Verständnisses von der Kirche vor dem soziologischen geht es Hermann Diem. „Substanz der Kirche und empirische Erscheinung verhalten sich nicht wie Idee und Gestalt, wie Ideal und Wirklichkeit. Was uns auf der soziologischen Ebene begegnet, darf nicht als die sichtbare Erscheinung einer im Unsichtbaren verharrenden Substanz verstanden werden. Die Kirche als der ‚Leib Christi' soll *auf Erden* erbaut werden und soll nach Jesu Willen und Verheißung in der geschichtlichen Zeit zwischen seiner Menschwerdung und Wiederkunft *sichtbare Gestalt* gewinnen. Es gehört nicht zur zufälligen Erscheinung, sondern zur Substanz der Kirche, daß sie sichtbar ist und in dieser Sichtbarkeit eine geschichtliche Kontinuität bekommt"[2]. Aber: „Real- und Erkenntnisgrund sowohl der congregatio als solcher wie auch der Zugehörigkeit der einzelnen Glieder ist die unter ihnen geschehende Verkündigung durch Wort und Sakrament"[3]. „Die tatsächlich vorhandene Gemeinschaft des Glaubens an Wort und Sakrament kann niemals die Gültigkeit und Wirksamkeit der Verkündigung begründen, sondern es ist stets umgekehrt. Aus dieser Unumkehrbarkeit der Ordnung von Wort und Geist darf . . . nicht der Schluß gezogen werden, daß das Einhalten dieser Ordnung die Wirksamkeit des Geistes notwendig herbeiführen müsse . . . Der Weg der göttlichen Kondeszendenz kann nicht umgekehrt werden zu einem Wege der menschlichen Aszendenz"[4]. Die — ebenso wie bei K. L. Schmidt und Ernst Steinbach chri-

1) Ähnlich G. Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen (Tübingen 1936), S. 619f. Vgl. Teil II dieses Berichtes.

2) Blätter zur kirchl. Lage 1933, S. 25/26.

3) Festschrift für Karl Barth, S. 322.

4) A. a. O. S. 329.

stologisch-dialektisch verstandene — „Aufgabe soziologischen Begreifens und Gestaltens" steht unter dem „Vorbehalt der Erwählung Gottes . . ., welche nicht mit der Berufung durch eine bestimmte Konfession und nicht einmal mit der Berufung durch die Kirche überhaupt zusammenfällt" — letzteres unter Hinweis auf Mt 22 14 und CA V [1]).

1) Blätter zur kirchl. Lage 1933, S. 31. Ähnlich F. K. Schumann, Theologische Grundfragen der Kirchenleitung, Archiv für evgl. KR 5 (1941/42), S. 133—135. Vgl. Teil III dieses Berichtes.

Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik

Von Otto Eißfeldt

Cuthbert Aikman Simpson, Th. D., D. D. Oxon., Professor of Old Testament Literature and Interpretation, General Theological Seminary New York: The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative of the Hexateuch. 677 S. 8° Basil Blackwell, Oxford 1948. — Martin Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. VIII und 288 S. 8°. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1948. — Fritz Helling, Die Frühgeschichte des Jüdischen Volkes. 181 S. 8°. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947.

Übersicht: Einleitung. 1. Simpsons Buch: Anlage und Veranlassung des Buches. — Simpsons J^1. — Simpsons J^2. — Simpsons E. — Simpsons geschichtliche Ergebnisse. — Beurteilung von Simpsons Literarkritik. — Beurteilung von Simpsons Traditionskritik.

2. Noths Buch: Anlage und Deszendenz des Buches. — Noths Stellung zur Literarkritik. — Die „Hauptthemen" der Pentateuchüberlieferung. — Die Auffüllung der Themen mit Erzählungsstoffen. — Die menschlichen Gestalten der Pentateucherzählung und ihre überlieferungsgeschichtlichen Schicksale. — Eigenart der sekundär aufgenommenen Erzählungsstoffe. — Zusammenwachsen der Themen und Einzelüberlieferungen. — Geschichtliche Konsequenzen. — Beurteilung der von Noth vorgenommenen literarkritischen Analyse des Pentateuch. — Beurteilung seiner traditionshistorischen Analyse. — Das Verhältnis von Literarkritik und Traditionskritik zueinander. — Die Wurzel der Pentateuchüberlieferung. — Wesen der Patriarchen. — Beurteilung von Noths „Geschichtlichen Konsequenzen".

3. Hellings Buch: Hellings Stellung zur historisch-kritischen Wissenschaft. — Übersicht über seine Auffassung von der Patriarchenzeit, von der Art des israelitischen Aufenthalts in Ägypten, von Mose und seinem Werk. — Beurteilung des von Helling vorgelegten Aufrisses der Frühgeschichte des jüdischen Volkes.

Der Pentateuch oder — bei Hinzurechnung des Buches Josua zu den 5 Büchern Mose und der Betrachtung dieser 6 Bücher als eine literarische Einheit — der Hexateuch hat, seitdem vor gut 200 Jahren die Beschäftigung mit ihm aus dem vorwissenschaftlichen Studium in das zielbewußter und methodischer Arbeit getreten ist, in ununterbrochener Folge immer wieder in aller Welt die Forschung zu erneuter Untersuchung der mit ihm gegebenen Probleme angeregt. Ähnlich wie bei der Behandlung der „synopti-

schen Frage", deren methodische Phase etwas später als die der Pentateuchkritik ihren Anfang genommen hat, gibt es seitdem auf diesem Gebiet einen — durch Einseitigkeiten und Irrtümer wohl gelegentlich verlangsamten, aber niemals aufgehaltenen — kontinuierlichen Fortgang der Forschung. Obgleich die Werke der jeweilig neuen Generation die der alten oft als unzureichend beiseiteschieben und die nach- oder auch nebeneinander zur Anwendung kommenden Hypothesen — Urkunden-, Ergänzungs- und Fragmenten-Hypothese — sich vielfach gegenseitig das Feld streitig machen wollten, haben diese Arbeiten, soweit sie von echtem Forschungsgeist getragen waren, in Wahrheit einander glücklich ergänzt, indem die einen diesem, die anderen jenem Ausschnitt der im Pentateuch enthaltenen Phänomene in besonderer Weise gerecht geworden sind. Die Fülle der im Pentateuch beschlossenen Phänomene ist eben so gewaltig, daß der einzelne Forscher, ja auch die einzelne Forschergeneration sie nur teilweise meistern kann und daß daher einseitige Lösungen der hier gegebenen Probleme ganz unvermeidlich sind. Den Fortgang der wissenschaftlichen Arbeit am Pentateuch haben auch die für die Welt mit Krieg und Nachkriegswehen ausgefüllten letzten 10 Jahre nicht hemmen können. Davon zeugen in sehr eindrücklicher Weise zwei — offenbar in völliger gegenseitiger Unabhängigkeit entstandene — stattliche und gehaltvolle Bücher aus dem Jahre 1948, das eine, „The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative of the Hexateuch", von dem bis dahin in Deutschland kaum bekannten Alttestamentler am General Theological Seminary in New York Cuthbert Aikman Simpson, und das andere, „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch", von dem bereits mit vielen bedeutsamen Arbeiten hervorgetretenen Bonner Alttestamentler Martin Noth. Beide Bücher, die — in verschiedenem Mischungsverhältnis — vorab literarkritischen und traditionshistorischen Fragen zugewandt sind, behandeln auch die mit ihren Antworten auf diese Fragen gegebenen Auswirkungen auf das Bild von den Anfängen der Geschichte Israels. So empfiehlt es sich, den hierher gehörigen Ergebnissen der beiden Bücher das an die Seite zu stellen, was Fritz Helling, Die Frühgeschichte des Jüdischen Volkes, 1947 in dieser Hinsicht zu sagen hat, da zu hoffen ist, daß solch ein Vergleich nicht nur die Eigenart des Hellingschen Buches, sondern auch die Besonderheit der beiden anderen in voller Deutlichkeit hervortreten lassen wird.

1.

Simpsons Buch, das außer Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und dergleichen, sowie einer von Isaak ben-Jasos aus Toledo († 1057) bis auf die Gegenwart reichenden Übersicht über die Geschichte der Hexateuchkritik (S. 19—49) zunächst (S. 51—417) „An Analysis of the Narrative", als

eine literarkritische Analyse von Gen 2 4b–Ex 34, Num 10 29–32 42, Dtn 31—34, Jos 1 bis Jdc 2 5 bringt und hier den Text, soweit er nicht spätere Hinzufügung darstellt, auf die drei „Documents" J^1, J^2 und E verteilt, dann — nach der Unterbrechung durch den mehr religionsgeschichtlich gehaltenen Abschnitt „The Beginnings of Jahwism", also „Die Anfänge der Jahwe-Religion" (S. 419—425) — die durch die Analyse festgestellten Schichten ihrem ganzen Bestande nach in englischer Übersetzung vorführt (The J^1 Document with Commentary S. 427—476 und The J^1 Document in its Original Order S. 477—489, The J^2 Document with Commentary S. 491 bis 580, The E Document with Commentary S. 581—659), will wie alle Bücher aus seiner geistigen Deszendenz heraus verstanden sein. Anlaß zu seiner Untersuchung war für S. der Wunsch, die von Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 61 vorgetragene, ihrerseits von J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 5. Ausg. 1904, S. 347 f. abhängige Behauptung, daß die älteste uns erhaltene Überlieferung, J^1, vom Sinai nichts wisse, vielmehr Israel aus Ägypten unmittelbar nach Kades habe ziehen lassen und daß erst ein J^2 den Zug zum Sinai hinzugefügt habe, nachzuprüfen und zugleich festzustellen, ob Ed. Meyers Meinung (S. 75 f. u. ö.), für die Südstämme sei aus traditionsgeschichtlichen Gründen zwar die von Kades unmittelbar nach Norden gerichtete, also ohne den Umweg über das Ostjordanland geschehene Landnahme zu postulieren, aber die uns vorliegenden Erzählungen setzten für ganz Israel, also auch für die Südstämme, den unter einheitlicher Führung von Osten her unternommenen Einbruch ins Westjordanland voraus, nicht dahin korrigiert werden müsse, daß im J-Bestand eine Schicht, J^1, aufweisbar sei, die einen Teil der israelitischen Stämme von Süden her in ihre uns aus der geschichtlichen Zeit bekannten Sitze habe gelangen lassen. Die so angeregten Untersuchungen führten zu dem Ergebnis, daß die dem J-Bestand des Hexateuch zugrunde liegende älteste Schicht, J^1, einen viel schlichteren und viel strafferen Erzählungsfaden darstelle, als Ed. Meyer und andere das angenommen hatten und daß dieser, wesentlich von den Traditionen der Südstämme abhängige, J^1 die Vorfahren des späteren Israel nicht nur aus Ägypten unmittelbar, ohne den Abstecher zum Sinai, nach Kades, sondern auch von hier in nordwärts gerichtetem Vordringen unmittelbar, ohne den Umweg über das Ostjordanland, nach Palästina habe gelangen lassen. Erst der in der Hauptsache durch nordisraelitische Überlieferungen bestimmte J^2 sei es gewesen, der, auf diese Überlieferungen gestützt, die von ihm übernommene J^1-Darstellung in der Weise ergänzt und umgebogen habe, daß alle israelitischen Stämme aus Ägypten zum Sinai ziehen und dann auf dem Wege über das Ostjordanland in ihre späteren Sitze eindringen, ein Aufriß, dem sich der ebenfalls wesentlich durch nördliche Tra-

ditionen, darunter solche von J unberücksichtigt gelassene, bestimmte E unter einigen Modifizierungen angeschlossen habe. S. geht also darin über Ed. Meyer hinaus, daß er seine stoff- und sachkritischen Erwägungen entsprungene Untersuchung literarkritisch unterbaut und so die gesamte vordeuteronomische Erzählung des Hexateuch sorgfältig auf die drei für sie von ihm angenommenen Fäden J^1, J^2 und E aufteilt. Dabei folgt er weithin Rudolf Smend, Die Erzählung des Hexateuch, 1912, dem er freilich allzu einseitige Verfolgung der literarkritischen Linie und unberechtigte Vernachlässigung der Traditionsgeschichte vorwirft, ein Fehler, vor dem ei sich durch ständige Berücksichtigung des stark traditionshistorisch ausgerichteten Buches Ed. Meyers bewahrt weiß. Die — leicht abgewandelten — Verse, mit denen Goethe den väterlichen und den mütterlichen Anteil an seinem Wesen launig beschrieben hat, sind wohl am ehesten geeignet, das Verhältnis des Simpsonschen Buches zu Smends Arbeitsart einerseits und zu Ed. Meyers Methode anderseits klar zu machen: „Von Smend, da hab ich die Statur, Kritik zum Text-Sezieren, / von Meyer mehr die Frohnatur vom Stoff zu fabulieren".

Was zunächst die Zeit und die Heimat der von S. angenommenen drei Quellen-Autoren angeht, so hat der älteste dieser drei, der in oder bei Hebron ansässig zu denkende J^1, sein Werk bald nach der Gründung des Davidischen Reichs, also um 1000 v. Chr., verfaßt, der dann folgende, im Norden beheimatete J^2 etwa 100 Jahre später, zu Anfang des 9. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben und der jüngste E, der, obwohl wie J^2 wesentlich durch nordisraelitische Traditionen bestimmt, in dem nach dem Untergang des Nordreichs übrig gebliebenen Juda gelebt haben wird, seine Erzählung um 700 v. Chr. zusammengestellt. Zur Mitteilung der den einzelnen Quellen zugewiesenen Stücke reicht der hier zur Verfügung stehende Raum nicht aus. So muß — neben dem Hinweis darauf, daß, da S. sich die ursprünglichen Fäden J^1, J^2 und E durch sekundäre Hinzufügungen mannigfacher Art stark erweitert denkt, seine J^1, J^2 und E an Umfang hinter denen Smends erheblich zurückstehen — es genügen, wenn nur der J^1-Anteil durch Anführung der betreffenden Kapitel- und Verszahlen, von denen die letzteren oft bloß Teile der Verse meinen, samt stichwortartigen Inhaltsangaben vorgeführt und die ihm von Haus aus eigenen, durch spätere Hände weggebrochenen Themata in eckige Klammern gesetzt, J^2 und E aber nachher dadurch etwas näher bestimmt werden, daß ihr Erzählungsgang mit dem des J^1 auf einzelnen, besonders wichtigen Strecken verglichen wird.

S.s J^1 umfaßt diese Stücke: [Schöpfung des Menschen]; Gen 4 25. 26. 1. 17 19–22 Seth, Kain, Lamech mit Jabal, Jubal, Thubal und Naama; 5 28–2 Noahs Geburt; [Noah der erste Ackerbauer]; 9 20–25 Verfluchung Kanaans 10 8 Kusch zeugt Nimrod; 6 2 Engelehen; 11 4–6. 8 Turmbau zu Babel

[Genealogie Abrahams]; 12 1. 4–8 Auswanderung Abrahams mit Lot. Altarbau in Sichem und Bethel; 13 2. 5. 7–13. 18 Lot zieht nach Sodom, Abraham nach Mamre; 18 1–9 Besuch von drei Männern bei Abraham in Mamre; 18 22 Aufbruch der Männer nach Sodom; 19 1–13. 16. 24. 27. 28. 30–38 Zerstörung Sodoms. Geburt Moabs und Ammons; 20 1 Abraham zieht in den Negeb; 21 1. 2. 6 Sara gebiert Isaak; 25 11 Isaaks Wohngebiet; 26 1–3. 6–11 Gefährdung der Rebekka durch Abimelech von Gerar; 26 12–14. 16–17. 19–23. 25–33 Streit um Brunnen zwischen Abimelechs und Isaaks Hirten. Bund zwischen den beiden in Beerseba; 25 21 Schwangerschaft der Rebekka; 25 24–26 Geburt Esaus und Jakobs; 25 27. 29–34 Esau verkauft sein Erstgeburtsrecht an Jakob; 29 1. 2. 7–10. 12–14 Jakobs Ankunft im Ostland bei Laban; [Jakob wirbt um Rahel]; 29 26 Laban lehnt ab; [Jakob heiratet Lea und Rahel]; 29 31–35 Lea gebiert Ruben, Simeon, Levi und Juda; 30 21 29 35 Zuletzt gebiert Lea die Dina; 30 22–24 Rahel gebiert den Joseph; 30 29–32. 34–40. 43 Jakob verschafft sich durch eine List großen Herdenbesitz; 31 1 Mißgunst der Söhne Labans auf Jakob; 31 19 Rahel stiehlt die Teraphim; 31 21 Jakob flieht mit seinem Besitz; 31 22. 23. 25. 26. 30. 34. 32. 33. 35 Laban holt Jakob auf dem Gebirge ein und sucht vergeblich nach den Teraphim; 31 44. 46. 51. 52. 48. 55 Vereinbarung bei einem Gal'ēd genannten Steinhaufen; 32 24–29. 31 Ringkampf Jakobs bei Pnuel. Umnennung in Israel; 35 21–22 Rubens Umgang mit Israels Kebsweib; 34 2. 3. 2. 5. 7. 11–14. 19. 25–26 Simeon und Levi nehmen an einem Horiter Rache für die Schändung ihrer Schwester Dina; 38 1–20. 22–30 Juda und Thamar; 37 3–4 Haß der Brüder auf Joseph; 37 26–28 Verkauf Josephs an Ismaeliter; 39 1. 4 Ein Ägypter kauft Joseph und macht ihn zum Aufseher über sein Haus; 39 7. 11. 12. 16–18. 20 Joseph wird, von der Frau seines Herrn verleumdet, ins Gefängnis geworfen; 40 1. 3. 5. 6. 14 Joseph deutet seinen Mitgefangenen ihre Träume; [Josephs Erhöhung]; [Hungersnot in Kanaan]; 43 11. 13. 15–17. 24. 26 Israel sendet seine Söhne zum Einkauf von Getreide nach Ägypten. Joseph bewirtet sie; 45 1. 4. 9. 24 Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen und heißt sie, ihren Vater herzuholen; 45 25 Aufbruch der Brüder aus Ägypten; 48 28 Israel zum Zuge nach Ägypten bereit; 46 1 Israels Aufbruch nach Ägypten; 47 29–31 Joseph schwört Israel die Bestattung in Kanaan zu; [Israels Tod]; 50 7. 10–14 Joseph bestattet Israel in Kanaan; 50 24. 26 Joseph verheißt seinen Brüdern die Rückkehr aus Ägypten und stirbt; Ex 1 7–10. 15–20 Vereitelung des Anschlags gegen den männlichen Nachwuchs der Israeliten; 2 1–2 Geburt eines Sohnes aus dem Stamme Levi; 2 11–15 Mose erschlägt einen Ägypter und flieht nach Midian; 2 21–22 Mose heiratet die Zippora und erhält von ihr einen Sohn; 2 23 Tod des Königs von Ägypten; 4 19–20 Auf Jahwes Befehl kehrt Mose mit Weib und Kind nach Ägypten zurück; 4 24–26 Überfall Jahwes auf Mose. Beschneidung; 3 16. 7. 17–22 Jahwe beauftragt

Mose, vom König die Beurlaubung Israels zu fordern; 5 3–4 Ablehnung der Forderung durch den König; 9 13 10 4–5. 13. 15–19 Heuschreckenplage; 12 35–36 Die Israeliten leihen sich von den Ägyptern silberne und goldene Geräte und Kleider; 13 21–22 Jahwe begleitet Israel als Rauch- und Feuersäule; 14 5–6 Der König verfolgt das Volk; 14 19–20 Die Wolkensäule zwischen den beiden Heeren; 14 21. 24. 27. 28 15 20–21 Untergang der Ägypter im Meer. Mirjams Triumphlied; 15 22 Drei Marschtage in der Wüste; 17 1–2. 5–7 Jahwe schlägt in Meriba Wasser aus den Felsen. Feier des Passahfestes; 15 25 Erlaß von Ordnungen durch Mose und Erprobung (Massah) des Volkes; 16 4. 13–15. 21 Manna; 19 18 Herabfahrt Jahwes auf den Sinai; 32 26–29 Bestallung der Leviten als Priester zum Lohn für das von ihnen in Moses Auftrag am aufrührerischen Volk in Kades vollstreckte Strafgericht; Num 11 1–3 Tab'ēra; 11 4. 10. 11. 13. 16. 18. 24. 31. 32 Wachtelgabe; 12 1. 2. 9. 4. 7. 8. 10. 13–15 Mirjam, die sich gegen Mose aufgelehnt hat, wird mit Aussatz bestraft; Num 20 1 Aufenthalt des Volkes in Kades. Mirjams Tod; 13 17–19. 22. 26–28. 30 Aussendung von Kundschaftern nach Kanaan und ihr Bericht; 10 29 Moses Aufforderung an Kain, Israel in das gelobte Land zu begleiten; 21 1–2 Die Kanaaniter des Negeb greifen Israel an. Israel gelobt für den Fall des Sieges über sie die Bannung ihrer Städte; Jdc 1 17 Juda und Simeon besiegen die Kanaaniter von Zephat, zerstören die Stadt und nennen sie um in Horma (Bann); 1 19 Juda besetzt das Hügelland, aber nicht die Ebene; 1 16 Kain zieht in die Wüste von Arad; 1 10. 20. 10 Kaleb zieht gegen die Kanaaniter von Hebron und vertreibt von dort die drei Enak-Söhne; 1 12–15 Othniel ben-Kenas erobert Kirjath-Sepher und erhält als Lohn außer Kalebs Tochter Aksa zwei Quellen; 1 23–25 Das Haus Joseph gewinnt Bethel durch Verrat; Num 32 39 Jos. 17 1 Machir vertreibt die Amoriter aus Gilead; [Die Rubeniten ziehen ins Ostjordanland]; Jos 9 6. 7. 14. 15 Die Horiter des Negeb erschleichen ein Bündnis mit den Israeliten.

Der eben dargelegte Erzählungsgang des J^1 ist wesentlich von der bei den Südstämmen umlaufenden Tradition abhängig. Das erkennt man am deutlichsten, wenn man zunächst die Ausläufer dieses Erzählungsfadens ins Auge faßt und von da nach rückwärts schreitet, wie auch S. die für ihn maßgebenden Erkenntnisse am letzten Viertel des Hexateuch gewonnen hat. Nachdem die von Mose aus Kades abgesandten Kundschafter ihren Auftrag ausgeführt und ihrer Zuversicht, daß die Israeliten trotz der Stärke seiner Bewohner das Land Kanaan würden in Besitz nehmen können, Ausdruck gegeben haben (Num 13 17–19. 22. 26–28. 30) und Mose Kain aufgefordert hat, mit Israel in das gelobte Land zu ziehen (10 29), beginnen die gleich einzeln aufzuführenden Gruppen ihren nordwärts gerichteten Vormarsch, werden aber alsbald von den Kanaanitern des Südlands angegriffen und geloben, für den Fall ihres Sieges über sie ihre Städte zu bannen (21 1–2).

Juda und Simeon bezwingen in der Tat das kanaanäische Zephat und lösen das Gelübde ein (Jdc 1 17). Im übrigen vermag Juda nur das Hügelland, nicht auch die Ebene, in seine Hand zu bringen (1 19). Kain zieht in die Steppe von Arad (1 16), Kaleb aber besetzt Hebron und gibt Othniel ben-Kenas, der Kirjath-Sepher erobert, seine Tochter zum Weibe und zwei Quellen dazu (1 10. 20. 10. 12–15). Das Haus Joseph vermag sich durch eine List Bethels zu bemächtigen (1 23–25) und Machir die Amoriter aus Gilead zu verjagen (Num 32 39 Jos 17 1). [Die von Kades aus zunächst mit ins südliche Westjordanland eingedrungenen Rubeniten ziehen ins Ostjordanland hinüber]. Die Südstämme schließen, von diesen hintergangen, mit den Horitern, die hier als Bewohner des Südlands, etwa als eine Untergruppe von Kaleb, gedacht sind, ein Bündnis (Jos. 9 6. 7. 14–15). Man sieht: die überwiegende Mehrheit der Erzählungen hat es mit den Landnahme-Schicksalen der Südgruppen – Simeon, Juda, Kain, Kaleb, Othniel – zu tun. Nebenbei ist auch von Joseph und Machir sowie von Ruben die Rede. Die Bevorzugung der südlichen Überlieferungen einerseits und nur gelegentliche Berücksichtigung der Nord- und Ostgruppen anderseits erklärt sich daraus, daß J^1 selbst zur Südgruppe gehörte und in deren Überlieferungen lebte, aber zugleich doch den Wunsch hatte, die soeben durch Davids Reichsgründung geschaffene Einheit Israels mit seinem über die engere Heimat hinausblickenden und von der Nord- und der Ostgruppe Israels wenigstens einiges erwähnenden Erzählungswerk stärken zu helfen. Dabei hat er sich für das, was er über Joseph und Ruben sagt, schwerlich auf ältere Überlieferungen stützen können, jedenfalls nicht auf solche, die mit der geschichtlichen Wirklichkeit übereinstimmten, da wahrscheinlich weder Joseph noch Ruben von Süden, von Kades aus in ihre Sitze eingedrungen sind, während das für die anderen hier genannten Gruppen in der Tat zutrifft.

Die in Num 13 bis Jdc 1 von J^1 berücksichtigten Gruppen sind es nun auch, die nach ihm als Träger der im J^1-Anteil von Ex 1 bis Num 12 oder 20 1 mitgeteilten Geschehnisse, also der Bedrückung durch die Ägypter, der Befreiung von diesem Joch und der an Kades oder seiner Umgebung haftenden Schicksale in Betracht kommen. Dabei sind Joseph und Ruben zwar von J^1 mit eingeschlossen, aber die hier von ihm verwerteten Traditionen bezogen sich nur auf die Südgruppen oder einzelne von ihnen. Hervorgehoben werden muß noch, daß, wie schon angedeutet, J^1 von einem Zuge Israels zum Sinai nichts weiß, vielmehr Israel während des zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem Eindringen in Kanaan liegenden Zeitraums dauernd in oder bei Kades weilen läßt, von wo Mose allein einmal eine Wallfahrt zum Sinai unternommen hat (Ex 19 18), mit der traurigen Begleiterscheinung, daß während seiner Abwesenheit im Lager von Kades ein Aufruhr ausbrach, den er bei seiner Rückkehr niederschlagen lassen mußte (Ex 32 26–29).

Ähnlich wie in Num 13 bis Jdc 1 und Ex 1 bis Num 12 liegt es auch im J^1-Bestand der Genesis; J^1 folgt vorab den Überlieferungen der Südstämme läßt aber vereinzelt auch ostjordanischen und nordisraelitischen Traditionen das Wort, und zwar handelt es sich hier weniger um solche Stoffe, die sich auf Israels vorkanaanäische Zeit, auf seinen Wüstenaufenthalt, beziehen, als vielmehr um solche, die am Boden Kanaans haften und von den Kanaanäern auf die ins Land eingedrungenen Israeliten übergegangen sind. Da kommen vor allem die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob samt einem Teil ihrer Frauen wie Rebekka und Rahel, weiter Joseph und andere in Betracht. Diese sind nämlich von Haus entweder kanaanäische Gottheiten oder Heroen, die an bestimmten Punkten des Landes haften, wie die drei Patriarchen selbst, oder stellen Erinnerungen an historische Gestalten dar, so Joseph, der als eine Weiterentwicklung des in einer Reihe von Amarna-Briefen als angesehener ägyptischer Bevollmächtigter für Syrien genannten Janchamu zu verstehen sein wird. Neben dem bereits erwähnten Bestreben, die süd-israelitischen Wüstentraditionen mit den ost- und nordisraelitischen auszugleichen, ließ sich J^1 von dem Wunsch nach einer Aussöhnung zwischen den beiden im Reiche Davids beieinander lebenden Gruppen, den Israeliten und den Kanaanäern, leiten, und die Berücksichtigung der von ihm bereits teilweise israelitisiert vorgefundenen kanaanäischen Traditionen schien ihm das sicherste Mittel zur Erreichung dieses Zieles zu sein. So hat er, bereits im Gange befindliche Tendenzen weiter verfolgend, die mythischen Gestalten der von Haus kanaanäischen Patriarchen zu Vätern Israels gemacht und damit Kanaan als die Urheimat Israels hingestellt. Das bedeutet bewußte Verdunkelung der wirklichen Anfänge Israels, die in der Gegend des midianitischen Sinai, also am Nordostrand des Roten Meeres oder — wie nachher etwas genauer zu zeigen ist — für einen kleinen Teil der Vorfahren Israels um den auf dem Nordwestteil der Sinai-Halbinsel gelegenen Horeb zu suchen sind, bis zu dem Grade, daß diese Wüstenanfänge nur noch insofern berücksichtigt wurden, als von Abraham erzählt wurde, er sei von Osten her ins Land gekommen, und von den anderen Patriarchen, daß sie durch ihre Frauen dahin Beziehungen unterhalten hätten. Auf solche von den Südstämmen übernommene kanaanäische Traditionen gehen die um Mamre und Sodom, Beerseba und Beerlachajroi kreisenden Abraham- und Isaak-Erzählungen zurück, während den am Ostjordanland haftenden Jakob-Erzählungen kanaanäische Stoffe zugrunde liegen, die sich der im Ostjordanland ansäßig gewordene Teil Israels, also vorab Ruben, angeeignet hat. Bei Joseph aber, den J^1 dazu benutzt, die bereits in Kanaan weilenden Väter der von ihm berücksichtigten israelitischen Stämme nach Ägypten zu bringen, handelt es sich um eine an Sichem haftende und hier wohl schon mit Ägypten in Zu-

sammenhang gebrachte, nämlich, wie erwähnt, vielleicht als Nachhall des historischen Janchamu zu erklärende, kanaanäische Gestalt, die sich Ephraim und Manasse nach ihrer Seßhaftwerdung angeeignet haben. Das besagt, daß die enge Verbindung Josephs mit Ägypten nicht auf israelitischer Wüstentradition beruht und daher auch nicht, wie es meistens geschieht, als Erinnerung an einen Aufenthalt von Vorfahren des Joseph-Stammes in Ägypten erklärt werden darf, sondern als ein aus erzählungstechnischen Gründen von J^1 verwerteter kanaanäischer Sagenzug zu verstehen ist, wie denn J^1 auch sonst für seine Joseph-Geschichte Motive verschiedenster Herkunft, darunter ägyptische, verwendet hat. Außer kanaanäischen Land- und israelitischen Wüstentraditionen bringt J^1 — wie das später J^2 und E ebenfalls tun — besonders in der Genesis Anspielungen auf Geschehnisse oder besser Zustände aus den ersten Jahrhunderten der Ansässigkeit Israels in Kanaan. So wird die Tatsache, daß Lea als die ältere der beiden Frauen Israels gilt, Rahel aber als die bevorzugte, aus dem Wunsche des J^1 zu erklären sein, alles zu tun, um die auch nach der Gründung des Davidischen Reiches noch zwischen Nord und Süd bestehenden Spannungen zu mildern oder doch alles zu vermeiden, was sie hätte verschärfen können. Dieses Ziel glaubte er in unserem Falle damit zu erreichen, daß er die der Wüstentradition der Südstämme zugehörende Lea zur älteren, die von den Kanaanäern übernommene Rahel aber zur bevorzugten Frau des Ahnherrn machte und auf diese Weise beiden Reichshälften Rechnung trug (S. 465). Der Aufstieg Josephs zu hoher Ehrenstellung aber, wie ihn J^1 erzählt, „ist ohne Zweifel eine Widerspiegelung des Ansehens, mit dem Sauls Erfolge das Haus Joseph in den Augen des J^1 und der mit ihren Traditionen von ihm vertretenen Stämme ausgestattet hatten" (S. 476).

Ist für J^1 vorab die bei den Südstämmen heimische Tradition bestimmend gewesen und hat er die aus Ost und Nord ihm zugeflossenen Überlieferungen und Nachrichten der südlichen Tradition angepaßt, so ist für den etwa ein Jahrhundert später anzusetzenden J^2 umgekehrt die Tradition des Nordens maßgebend. Aus ihr übernimmt er viele neue Stoffe, und was er aus J^1 — in den folgenden Zitaten aus J^2, wo nötig, kursiv gedruckt — entlehnt, ordnet er völlig der ihm vertrauten nördlichen Tradition unter. Das zeigt sich in der Genesis etwa bei der Erweiterung des Kreises der Söhne Jakobs auf 12. J^1 hatte nur 5 gekannt, Ruben, Simeon, Levi, Juda und Joseph, und die tatsächlich ganz andere Wege geführten Nachkommen Rubens und Josephs einfach an den Schicksalen der Südstämme teilnehmen lassen. J^2 aber fügt diesen 5 nicht nur die am Dutzend fehlenden 7 hinzu, sondern beteiligt nun alle von diesen Zwölf abstammenden Gruppen, auch die tatsächlich nach mannigfachen Sonderschicksalen im Osten und im Süden ansässig gewordenen, an dem Weg, den Joseph und die ihm nahe

stehenden Stämme in der Wüste und bei der Landnahme geführt worden sind. In J^2 zieht also der nach Ägypten verkaufte und hier, wie J^2 breit ausführt, zu hohen Ehren aufgestiegene Joseph außer seinem Vater seine 11 Brüder nach, so daß nun die Vorfahren aller israelitischen Stämme die Knechtung durch die Ägypter und die Befreiung von ihrem Joch erfahren. Besonders tiefgehend ist die Umgestaltung, die der auf die Geschicke Israels zwischen Auszug aus Ägypten und Landnahme und auf diese selbst bezügliche J^1-Erzählungsstoff in der J^2-Darstellung erfahren hat. Während, wie wir sahen, in J^1 die aus Ägypten geflohenen israelitischen Gruppen sich nach Kades begeben und hier längere Zeit bleiben und der Sinai nur als Ziel einer einmaligen, von Kades aus unternommenen Wallfahrt Moses genannt wird, ist es in J^2 ganz Israel, das aus Ägypten zum Sinai zieht, hier Jahwes Offenbarung erlebt und, durch seine Ältesten repräsentiert, sich zur Befolgung des auf Grund von 10 Jahwe-Worten mit Jahwe geschlossenen Bundes verpflichtet (Ex 19 12. *13*. 20. 24. 25. 32 25. *26–29* 34 1–5. 10. 14. 17–19. 22. 25–27 19 7 24 1. 9. 11). Der Joseph-Stamm und andere ihm nahestehende Stämme wußten eben — wahrscheinlich in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Wirklichkeit — davon zu erzählen, daß ihre Vorfahren in der Gegend des am Nordostrand des Golfes von Akaba gelegenen Sinai beheimatet und von dort über das Ostjordanland in ihre späteren Sitze gezogen seien. So ist J^2 dieser Tradition in der Weise gefolgt, daß er sie einerseits auf ganz Israel ausdehnt, also ganz Israel am Sinai-Geschehen beteiligt, anderseits doch Joseph und seine Verwandten vom Sinai zunächst nach Kades ziehen und dort einige Zeit verweilen läßt, während in Wahrheit hier nur die Südstämme gesessen haben. Für die Ausmalung des am Sinai stattgefundenen Bundesschlusses zwischen Jahwe und Israel aber hat J^2 die Farben einer im Kulte des kanaanäischen Ba'al Berīt von Sichem üblichen Zeremonie entlehnt, also ein israelitisches Geschehen in kanaanäisches Gewand gekleidet.

Was die Landnahme selbst angeht, so bildet, wie wir sahen, in J^1 die Kundschafter-Erzählung Num 13 17. 18. 19. 22. 26. 27. 28. 30 den Auftakt für das von Kades aus geschehende Eindringen der südlichen Gruppen samt Ruben und Joseph in Palästina und hat — nach Moses Aufforderung an Kain, Israel in das gelobte Land zu begleiten (Num 10 29) — den unmittelbaren Einmarsch der Israeliten zur Folge, den die Kanaaniter des Negeb vergeblich aufzuhalten versuchen (Num 21 1–2 Jdc 1 17). Nach J^2 dagegen (Num 13 *17. 18. 19.* 20. *22.* 23. *26. 27. 28.* 29 14 1. 3 13 *30.* 31 14 8. 9 Num 21 *1*–20 1) bedeuten die Aussendung der Kundschafter und die Hemmung des darauf begonnenen Vormarsches nach Norden durch die Kanaanäer für Israel den Verzicht auf seinen ursprünglichen Plan und Anlaß für den Entschluß zu dem Umweg über das Ostjordanland. So folgen nun eine ganz

Reihe von Erzählungen, die diesen Umweg zum Gegenstand haben: 20 14–17. 21. 20. 21 21 4 Edom lehnt Moses Durchmarschgesuch ab, so daß Israel Edoms Gebiet umgehen muß; 16 1. 2. 12. 25. 27–31. 33. 34 Die Rubeniten Dathan und Abiram, die sich gegen Mose aufgelehnt haben, werden vom Erdboden verschlungen; 22 3–7. 11. 17. 22. 27–32. 34. 35. 37. 39. 40 23 28 24 1–11. 14–17. 25 Der vom Moabiter-König Balak herbeigeholte Bileam segnet Israel; 25 1–4 Hinrichtung von Volkshäuptern wegen ihres Umgangs mit Moabiterinnen und deren Gottheiten; 32 1–2. 5–6. 20–23. 25. 27. 33. 29–31 Mose weist den Gaditen und Rubeniten östlich vom Jordan Land zu und verpflichtet sie, den Bruderstämmen bei ihrem Kampfe um das Westjordanland Waffenhilfe zu leisten; Dtn 31 14–15. 23 Jahwe kündigt Moses Tod an und bestimmt Josua zu seinem Nachfolger; 34 1. 4. 6 Mose stirbt auf dem Nebo, woran sich zunächst die J^2-Erzählung des Josuabuches vom Übergang über den Jordan, von den Siegen über die Kanaanäer und von der Verteilung des Westjordanlandes, sodann die unter Umstellungen und Ergänzungen aus J^1 übernommenen Angaben über die Landnahme der Südgruppen samt Ruben und Joseph (Jdc 1 1–4. *10.* 11. *12–17. 19. 20. 10.* 22. *23–25* Jos 24 32 Num 32 *39* Jos 17 *1* Num 32 41–42 Jos 13 13 Jdc 1 27. 29. 30. 31. 33–36) anschließen. Die Unternehmungen dieser Stämme, die in J^1 von Süden nach Norden vor sich gingen, faßte J^2 dabei so auf, daß sie die Auswirkung der von Josua über die Kanaanäer des Westjordanlands erkämpften Siege darstellten, nämlich die Besetzung der infolge dieser Siege den Stämmen zugewiesenen Landstriche, die nun, von Josuas Hauptquartier Gilgal ausgehend, wenigstens für die südlichen Gruppen die nord-südliche Richtung annehmen mußten. Um aber den Eindruck zu vermeiden, als ob die aus J^1 übernommenen Angaben ein Auseinanderfallen der bis dahin gewahrten nationalen Einheit Israels bedeuteten, hat J^2 ihnen Jdc 1 1–4 voraufgeschickt, wo die Unternehmungen der einzelnen Stämme als durch Jahwe ausdrücklich sanktioniert hingestellt werden. An die J^1-Nachricht von der Einnahme Bethels durch Joseph Jdc 1 23–25 hat er sodann eine Mitteilung über die Beisetzung der Gebeine Josephs in Sichem (Jos 24 32) und an die über Machirs Eroberungen in Gilead (Num 32 39 Jos 17 1) Angaben über Unternehmungen der auch zu Joseph gehörenden Gruppen Jair und Nobach angeschlossen (Num 32 41–42) und denen noch Hinweise auf die Durchsetzung der Gebiete Manasses, Ephraims, Sebulons, Aschers und Naphtalis mit kanaanäischen oder aramäischen Enklaven (Jos 13 13 Jdc 1 27. 29. 30. 31. 33), sowie auf die — ihn zur Auswanderung in seine späteren nördlichen Sitze nötigende — Bedrängung des Stammes Dan durch die Kanaanäer (1 34–35) und die Grenze zwischen Israel und Edom hinzugefügt — bis auf diese Grenzangabe alles Hinzufügungen zum J^1-Bestand, die sich aus der Verwurzelung von J^2 im nördlichen Israel erklären.

Der um 700 v. Chr. anzusetzende E unterscheidet sich insofern von J^2, als er nicht wie dieser einen älteren Erzählungsfaden, J^1, durch allerlei Ergänzungen, Umstellungen und dergleichen umgestaltet, sondern ein ganz neues selbständiges Erzählungswerk geschaffen hat. Das aber hat er mit J^2 gemein, daß er wie dieser sich vorab von der einst im nördlichen Israel maßgebenden Tradition leiten läßt. Doch folgt er da auf weite Strecken solchen nördlichen Überlieferungen, die J^2 unbekannt geblieben, jedenfalls von ihm nicht berücksichtigt worden sind. Nach E sind nämlich die 12 Stämme unter Moses Führung aus Ägypten zu dem auf dem Westteil der Sinai-Halbinsel zu suchenden Horeb gezogen, haben hier die Gebote des auf oder über diesem Berg thronenden Gottes vernommen, sie durch Verehrung des von Aaron gefertigten goldenen Stierbildes alsbald übertreten und dadurch die Zerschmetterung der jene Gebote als Grundlage des zwischen Gott und Volk geschlossenen Bundes enthaltenden Steintafeln durch Mose und Gottes Weigerung, mit dem Volk mitzuziehen, herbeigeführt (Ex 19 2. 3. 10. 14. 16. 17. 19. 20 18–21. 1. 3. 4. 7. 8. 12–17 24 3–8. 12–15. 18 31 18 32 1–6. 15–20 33 3–4). Ohne Kades zu berühren, marschieren nun die Israeliten bis an den Südrand von Palästina und schicken von hier aus Kundschafter ins Land Kanaan. Da sich das Volk durch den Bericht der Kundschafter entmutigen läßt und gar nach Ägypten umzukehren sich anschickt, verdammt Jahwe sie nun zu dem langwierigen Umweg über das Ostjordanland, eine Strafe, die auch durch den jetzt wider Jahwes Willen unternommenen und daher unheilvoll endenden Angriff des in seiner Gesinnung umgeschlagenen Volkes auf die Amoriter nicht abgewendet werden kann (Num 13 17. 19. 20. 23. 24. 26. 29. 33 14 1. 4. 25. 39–42. 44. 45). Noch stärker wirkt sich die Abhängigkeit des E von einer bei J^2 unberücksichtigt gebliebenen nördlichen Sonder-Tradition in dem aus, was E von der Besetzung und Verteilung des Westjordanlandes zu erzählen weiß. Nach E überschreitet nämlich Israel nicht wie nach J^2 den Jordan in der Höhe von Jericho, sondern an einem weiter nördlich gelegenen Punkt, der den alsbaldigen Weitermarsch nach Sichem gestattet. So ist denn Sichem in der Tat auch das erste Ziel des israelitischen Vormarsches im Westjordanland, was eine völlige Umkehrung der von der J^2-Erzählung des Josua-Buches innegehaltenen Folge der Ereignisse nach sich zieht. Der Gang, den die E-Erzählung hier nimmt, ist dieser: Jos 1 1–2. 10–11 Befehl Jahwes an Josua, Israel über den Jordan zu führen; 3 2. 3. 6. 15. 16 4 4. 5. 8–10. 11. 18 Übergang über den Jordan; 24 1–6. 8–11. 14–16. 18. 25 Bundesschluß in Sichem; 8 30–34 Errichtung eines Altars auf dem Garizim; 11 1. 5–9 Sieg über Jabin von Hazor; 8 1. 10–12. 5. 7. 14. 17. 19. 18. 20. 22. 20. 22. 24–25. 28 Eroberung von Ai; 5 2. 3. 8–9 Beschneidung der Israeliten in Gilgal; 9 8. 9. 11. 15. 16. 24. 25. 27 Erschleichung eines Bündnisses mit Israel durch die Gibeoniten; 2 1–2. 4. 5. 12. 13. 17.–19. 20. 21. 25. 26 3 1.

6 1–5. 7. 11. 14. 15. 17. 18. 20. 21 Auskundschaftung und Eroberung Jerichos; 7 1. 6. 11–13. 16. 19–23. 25. 26 Steinigung Achans; 18 3. 4. 8. 10 Verteilung des Landes; 14 6–8. 13. 14 Verleihung von Hebron an Kaleb; 17 14. 16. 15 Erlaubnis an Josephiten, sich ihr Gebiet durch Rodung zu erweitern; 17 1 Josephs Erstgeborener Manasse [erhält den Wald von Gilead]; 19 49–50 Josuas Erbbesitz; Jdc 2 1. 5 Heraufziehen des Engels Jahwes von Gilgal nach Bethel; Jos 24 29–30 Josuas Tod und Bestattung.

So zerlegt — unter Ausscheidung einer Fülle sekundären Zuwachses — S. nicht nur den Gesamtbestand der vordeuteronomischen Erzählung des Hexateuch in die drei Fäden J^1, J^2 und E, sondern er zeigt auch für jeden dieser drei die für ihn maßgebenden Traditionen auf. Dabei vergißt er nicht, wiederholt darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung zwischen dem Stoff, den die Quellen-Autoren vorgefunden, und dem, was sie aus ihm gemacht oder auch zu ihm hinzugetan haben, vielfach unsicher bleibt. Ähnliches gilt von der Grenzziehung zwischen den in den Traditionen steckenden Erinnerungen an historische Geschehnisse oder Zustände und ihren rein erzählerischen Elementen. Immerhin dürfen, wie gelegentlich schon angedeutet, die folgenden Züge mit einiger Zuversicht als historisch in Anspruch genommen werden: Stammsitz des Hauptteils der Vorfahren des späteren Israel war die Gegend des am Nordostrand des Golfes von Akaba gelegenen vulkanischen Sinai. Von dort ist etwa um 1400 v. Chr. eine Gruppe nach Kades ausgewandert, wo sie den — weder von J^1 noch von einem späteren Autor an der Landnahme beteiligten, also wohl schon vor dem Aufbruch der Südstämme nach Norden in Kades als selbständige Größe untergegangenen — Stamm Levi vorfanden und später aufsogen (S. 443). Durch Nahrungsmangel genötigt, ist diese Gruppe dann nach Ägypten übergetreten, wegen der von den Ägyptern erfahrenen Bedrückung aus diesem Lande aber bald wieder ausgezogen und in die Gegend von Kades zurückgekehrt. Reibereien mit Stämmen, die bereits vor ihnen hier geweilt haben, veranlaßten sie später, von Süden her ins Land Kanaan einzudringen und sich hier neue Weide- und Wohnplätze zu suchen. Es sind die Vorfahren der israelitischen Südstämme, deren Vorgeschichte diesen Verlauf genommen hat. Für diese Gruppe hat der wohl in Kades geborene und kurz vor der Landnahme hier auch gestorbene Mose große Bedeutung gewonnen, indem er ihre Verbindung mit dem Jahwe des Sinai aufrechterhalten und sie in der Verehrung dieses Gottes gefestigt hat. Etwa gleichzeitig mit ihnen ist eine andere Gruppe, nämlich die Vorfahren der Ost- und des Hauptteils der Nordstämme, aus der Sinai-Gegend aufgebrochen und — ohne Kades oder gar Ägypten zu berühren — unmittelbar ins Ostjordanland und dann ins Westjordanland eingedrungen. Ihr Führer ist Josua, wohl identisch mit dem im Amarna-Brief Knudtzon 256 anscheinend als Bandenführer genannten Jaschuia,

dessen Bedeutung der historischen Wirklichkeit gegenüber von der israelitischen Tradition ungeheuer vergrößert worden wäre (S. 563). Ein kleinerer Teil der Vorfahren Israels, genauer seiner nördlichen Hälfte, hat in der Gegend des im Westen der Sinai-Halbinsel gelegenen Horeb seine Stammsitze und ist, etwa zur selben Zeit wie die eben genannte Gruppe, ebenfalls über das Ostjordanland ins Westjordanland eingedrungen, dabei aber nördlicher als diese über den Jordan gegangen. Die beiden ersten Gruppen, die der Südstämme und die der Ost- und des Hauptteils der Nordstämme, haben aus ihren Ursitzen um den Sinai herum die Verehrung des an diesem Berge haftenden Gottes Jahwe mitgebracht und, wenn auch in verschiedener Ausprägung, bewahrt. Die dritte Gruppe aber, deren Verehrung von Haus aus dem Gotte des Horeb galt, hat, in Kanaan ansäßig geworden und hier mit dem aus der Sinai-Gegend stammenden Hauptteil ihrer Umgebung verschmelzend, allmählich sich zu dessen Gott, Jahwe, bekehrt, ihn freilich nach wie vor mit dem Horeb, nicht etwa mit dem Sinai, in Verbindung gebracht. Nach ihrer Festsetzung in Kanaan sind dann alle Gruppen in die hier bodenständigen Traditionen hineingewachsen, haben sich vor allem die an bestimmten Stätten ihres Gebietes haftenden Gottheiten und Heroen angeeignet und sie zu ihren Vorfahren gemacht, die um Hebron herum sitzenden Gruppen der Südstämme den mit dieser Stätte verbundenen Abraham, südlichere Teile von ihnen den an Beerlachajroi und Beerseba haftenden Isaak, Ruben den im Ostjordanland heimischen Jakob, Ephraim und Manasse den als Heros von Sichem geltenden Joseph und dergleichen. Die mit der Seßhaftwerdung in Kanaan einsetzenden engeren Beziehungen der einzelnen Gruppen zueinander brachten es dann mit sich, daß auch die von ihnen erwählten Stammväter in Verbindung miteinander traten, was meistens in der Form der Genealogie geschah. So wurde Jakob, den sich der ostjordanische Stamm Ruben zum Vater erkoren hatte, bei näherer Berührung dieses Stammes mit den Südstämmen, die ihrerseits in den hier schließlich als Vater und Sohn aufgefaßten Abraham und Isaak ihre Ahnen sahen, der Folge Abraham-Isaak angegliedert, während anderseits Ruben die Stellung als Erstgeborener Jakobs behielt und die Väter der Südstämme Simeon, Levi und Juda nun seine jüngeren Brüder wurden.

Wenn es nun gilt, S.s Darlegungen über die Komposition der vordeuteronomischen Hexateuch-Erzählung, die ihr zugrunde liegende Überlieferung und die in dieser erhaltenen historischen Erinnerungen aus den Anfängen Israels zu beurteilen, so muß zunächst das Fundament seines ganzen Buches, die literarkritische Analyse, und aus ihr wiederum ihre eigentliche Besonderheit, die minutiöse Aufteilung des J-Bestandes auf J^1 und den dessen Darstellung übernehmenden und ergänzenden J^2, ins Auge gefaßt und an ein

paar Stichproben — mehr ist hier nicht möglich — nachgeprüft werden. Dabei läßt sich zugleich auch ein Urteil darüber gewinnen, ob die von S. recht freigebig vorgenommene Ausscheidung größerer und kleinerer Stücke als Wucherungen mannigfacher Art zu Recht besteht oder nicht.

Gen 25 1–6, die Mitteilung über Abrahams Nachkommen von der Ketura, erklärt S. unter Hinweis auf ähnliche Auffassungen mancher Vorgänger als einen sekundären Einschub in J^2 (S. 91). Nur v. 5 „Und Abraham gab alles, was er hatte, dem Isaak" weist er J^2 zu, bei dem er seine ursprüngliche Stelle hinter 24 1 „Und Abraham war alt geworden, zu Jahren gekommen, und Jahwe hatte Abraham mit allem gesegnet" gehabt haben soll (S. 507). Was zunächst diese Auffassung von v. 5 angeht, die den Anfall des Haupterbes Abrahams an Isaak unsachgemäß von der in v. 6 erzählten Ausstattung seiner Halbbrüder mit „Anteilen" (*mattānōt*) trennt, so zeigt ein flüchtiger Blick auf das auch sonst als Parallele zu Gen 25 1–6 sehr bedeutsame Stück 2. Chron 21 1–3, wonach der jüdäische König Josaphat seinem erstgeborenen Sohn Joram das Königtum, seinen anderen Söhnen aber „Anteile" (*mattānōt*) gegeben hat, daß Gen 25 5. 6 ohne Zweifel zusammengehören und nicht auseinandergerissen werden dürfen, und auch das ist dem Vergleich der beiden Stücke miteinander zu entnehmen, daß Gen 25 5. 6 die Namen der Söhne des Erblassers ebenso vorangegangen sein müssen, wie das 2. Chron 21 3 der Fall ist. Gen 25 1–6 bildet also eine literarische Einheit, in der nur, wie hier nicht weiter begründet zu werden braucht, statt des Plurals *pīlagšīm* „die Kebsweiber" v. 6 der auf die v. 1 genannte Ketura zurückschlagende Singular *pīlaegaeš* „das Kebsweib" zu lesen ist. Was die Herkunft dieses Stückes angeht, so wird es von den Kritikern, die für die vordeuteronomische Erzählung des Hexateuch mit nur zwei Quellen, J und E, rechnen, durchweg für nicht-quellenhafte Zutat erklärt; auch *Noth* schließt sich, jedenfalls für 25 1–4 diesem Urteil an. Das hat — ausgesprochen oder nicht ausgesprochen — den Grund, daß das hier verwendete Motiv von der Verjagung der Kinder der Nebenfrau zugunsten des Sohnes der Hauptfrau in J (Gen 16) und E (21 8–21) durch die Hagar-Ismael-Erzählung vertreten ist und daher in diesen beiden Fäden für die Aussiedlung der Ketura-Söhne kein Platz zu sein scheint. S., der ja mit drei vordeuteronomischen Erzählungsfäden rechnet, unterliegt an sich der von der Zweiquellentheorie ausgehenden Nötigung nicht. Dafür hindert ihn aber seine Auffassung von J^2 als Ergänzer des J^1-Fadens an der Erkenntnis, daß es sich bei Gen 25 1–6 um eine Parallele zu 16 J^2 und 21 8–21 E handelt, die – wenn man schon mit drei älteren Erzählungsfäden rechnet – sich ganz von selbst dem neben E und J^2 herlaufenden J^1 einreiht, eine Zuweisung, die durch zwei Beobachtungen bestätigt wird. 1. 25 1–6 bringt vorab völkergeschichtliche Angaben und verwendet erzählerische Züge – Betrachtung der von einem gemeinsamen

Ahnherrn abgeleiteten Gruppen als Söhne zweier verschiedener Frauen dieses Ahnherrn und Bevorzugung des Sohnes der Hauptfrau vor den Söhnen der Nebenfrau – nur so weit, wie es zum Zustandebringen einer Handlung unbedingt nötig ist, während 16 und 21 8–21 in novellistischer Art von einem überall und allezeit in der Welt denkbaren Mutter-Schicksal zu erzählen scheinen und man fast vergißt, daß auch hier ganz bestimmte Völker-Verhältnisse veranschaulicht werden sollen. Offenbar stellt 25 1–6 eine ältere Stufe der Erzählungskunst dar als 16 und 21 8–21, die ein der Aktualität entwachsenes, „Literatur" gewordenes Überlieferungs-Element erzählerisch weiter ausgestalten. 2. In Gen 16 und 21 8–21 erscheint die Nebenfrau Abrahams als Magd seiner Hauptfrau Sara, die diese nach ihrem Gutdünken ihrem Manne zur Erzeugung eines Sohnes überlassen hat. Die Ketura von 25 1–6 aber ist eine von Abraham nach freiem Ermessen erwählte *pīlaegaeš*. Wiederum kann es nicht zweifelhaft sein, daß 25 1–6 hier älter ist als 16 und 21 8–21. Diese Beobachtung ist um so wichtiger, als noch in einem anderen Falle, wo J und E von einer dem Ehemanne nach dem Willen der Hauptfrau gegebenen Magd sprechen, eine dritte Erzählung diese Gestalt als dessen *pīlaegaeš* bezeichnet: Bilha, die Gen 29—30 als Magd der Rahel gilt, erscheint 35 21–22 als Jakobs *pīlaegaeš*, wobei zu beachten ist, daß 35 21–22 auch sonst einen sehr altertümlichen Eindruck macht und, wie nachher angedeutet werden wird, einem Erzählungsfaden anzugehören scheint, der sich als Parallele zur Joseph-Geschichte des J^2 und des E ausweist. In diesem Zusammenhang muß dann auch wenigstens die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch in Gen 22 20–24, das S. bis auf den an J^2 gewiesenen v. 20 für sekundäre Hinzufügung erklärt, und 36 11–12, die S. für spätere Ausgestaltung des J^2 zugeschriebenen Verses 10 hält, wertvolles altes Gut steckt. Gen 22 20–24 ist von Nahors Hauptfrau Milka die Rede, die ihm acht, und von seiner *pīlaegaeš* Reuma, die ihm vier Söhne geboren hat, und 36 11–12 von fünf Söhnen des Esau-Sohnes Eliphas, die offenbar seine nicht mit Namen genannte Hauptfrau zur Mutter haben, und von seiner *pīlaegaeš* Timna', die ihm den Amalek gebiert.

Bei Gen 29 31 bis 30 24, der Erzählung von der Geburt der Söhne Jakobs, hat man — einerlei, ob mit zwei oder mit drei vordeuteronomischen Erzählungsfäden rechnend — bisher immer angenommen, daß die hier feststellbaren Erzählungen darin übereinstimmten, daß sie gleichmäßig von 12 Söhnen Jakobs zu sagen gewußt hätten. S. ist anderer Meinung, der nämlich, daß J^1 nur fünf Jakob- oder Israel-Söhne — Ruben, Simeon, Levi, Juda und Joseph — gekannt und daß erst J^2 das Dutzend voll gemacht habe. Dabei gesteht er S. 327. 449 freimütig zu, daß diese These weniger ein Ergebnis der Analyse von 29 31 bis 30 24 darstellt, als vielmehr aus Beobachtungen gefolgert ist, die sich ihm an anderen für J^1 in Anspruch ge-

nommenen Stücken aufgedrängt haben. An den von S. J^1 zugeschriebenen Erzählungen von der Landnahme in Jdc 1 sind ja bei dem oben S. 13 erwähnten Ausfall von Levi nur Ruben, Simeon, Juda und Joseph beteiligt, und so kann J^1 in der vorangegangenen Erzählung außer Levi auch nur diese vier berücksichtigt haben. Wie wenig diese Annahme durch die Analyse von Gen 29 31–30 24 gefordert, ja wie unwahrscheinlich sie sogar durch diese gemacht wird, zeigt die folgende Beobachtung mit schlagender Deutlichkeit: S. schreibt die 29 32–35 für die Namen Ruben, Simeon, Levi und Juda gegebenen Erklärungen dem J^1 zu, die ganz gleichartige für Joseph 30 24 aber dem J^2, ausschließlich deswegen, weil sie (so S. 102) mit dem Wunsche der Mutter: „Jahwe gebe mir noch einen anderen Sohn!" deutlich auf die spätere Geburt Benjamins hinweist, J^1 ja aber außer Ruben, Simeon, Levi und Juda nur Joseph als Jakobs-Sohn gekannt haben soll.

In ähnlicher Weise gilt es von der Herausschälung eines ganz dünnen J^1-Fadens aus der Joseph-Geschichte von Gen 37 39—48 50, daß sie weniger das Ergebnis der Analyse dieser Kapitel als vielmehr ein aus Beobachtungen an der Landnahme-Erzählung gefolgertes Postulat ist. Ohne dieses Postulat würde S. schwerlich von der sonst ziemlich allgemein — jetzt auch wieder von Noth — vorgenommenen Aufteilung des um den P-Anteil gekürzten Bestandes von Gen 37 39—48 50 auf zwei Parallelfäden abgewichen sein, wie er denn auch die Aussonderung des J^1-Fadens und seiner Auffüllung durch J^2 mehr thetisch vornimmt als analytisch begründet. Dazu mag ihm die von Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 25 geäußerte Vermutung, „daß der Jahwist in den späteren Abschnitten der Josephgeschichte nicht in ursprünglicher Gestalt, sondern nur in einer erweiternden Überarbeitung vorliegt, d. h. daß diese Kapitel [von 41 ab] nicht zu J^1, sondern zu J^2 gehören" den Mut gegeben haben.

In Wahrheit nötigt der vordeuteronomische Bestand von Gen 37 39–48 50 nicht im mindesten zu der Annahme, in ihm sei neben den beiden Parallelfäden J und E noch ein ganz dünner dritter als ältester anzunehmen. Vielmehr wird diese Annahme durch eine an dem Gesamtbestand von Gen 34 35 21–22 37—50 sich dem Betrachter aufdrängende Beobachtung ganz unwahrscheinlich gemacht. Aus diesem Bestand hat man nämlich seit langem 35 21–22 34 38 und 49 als Größen besonderer Art jedenfalls insofern ausgeschieden, als man diese Stücke oder doch ihre Grundlage nicht einfach von J — bei 34 käme nach einigen auch E in Betracht — herleitet, sondern als von ihm bereits vorgefunden beurteilt, so daß er sie nicht mehr völlig seinem Erzählungsgang anzupassen vermochte und sie sich darin fast wie Fremdkörper ausnehmen. In Weiterführung solcher Beobachtungen hat dann Eissfeldt, Hexateuchsynopse, 1922, S. 28—29 und Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen (Gunkel-

Festschrift 1923, I S. 56—77) die Erzählungen über Ruben, Simeon, Levi und Juda in Gen 35 21–22 34 38 einerseits und die Sprüche über Ruben, Simeon und Levi in Gen 49 samt zwei hier für Juda und Joseph zu ergänzenden Sprüchen anderseits geradezu als eine Parallele zur Josephserzählung von 37 39—48 50 zu verstehen gesucht, die wie diese die Tatsache, daß der jüngere Stamm Joseph die älteren Ruben, Simeon, Levi und Juda an politischer Macht und Bedeutung überflügelt hat, erklären wolle, und diese Reihe dem älteren Jahwisten, seinem L, zugewiesen. Hier werden also für Gen 35 21–22 34 37—50 — außer P — drei einander parallel laufende Fäden angenommen, und diese Analyse wird doch wohl dem Tatbestand eher gerecht als S.s Annahme, der J-Bestand von 35 21–22 34 37—48 50 stelle einen von J^2 erheblich verstärkten J^1-Faden dar, während 49 2–27 als ein sekundär der J-Erzählung hinzugefügtes Stück zu betrachten sei, das von Haus aus in einer Anthologie von der Art des Buches des Wackeren oder der Lieder (*sēphaer ha-jāšār* oder *sēphaer ha-šīr*) gestanden haben möge. Denn schon S.s J^1, der einerseits in Gen 35 21–22 34 38 mit Ruben, Simeon, Levi und Juda als selbständigen Größen rechnet, anderseits in 37 39—48 50 sich die fünf ihm bekannten Söhne Jakobs, also außer diesen vieren noch Joseph, als zum Haushalt ihres Vaters gehörig vorstellt, wirkt recht uneinheitlich, und noch mehr gilt das von J^2, in dessen breit ausgemalter Joseph-Erzählung sich 35 21–22 34 38 vollends wie erratische Blöcke ausnehmen. Weiter will, was wohl noch nicht geschehen ist, beachtet sein, daß zum Unterschied von den Sprüchen über die anderen Jakob-Söhne, in denen ein gegenwärtiger Zustand beschrieben oder eine Verheißung für die Zukunft gegeben wird, nur in den Ruben, Simeon, Levi und Joseph geltenden Worten ein Präteritum, also die Erinnerung an ein Geschehen der Vergangenheit, steht und daß sich diese bei Ruben, Simeon und Levi sicher auf das 35 21–22 und 34 Erzählte, bei Joseph, wo es v. 23–24 heißt: „Und es reizten ihn und schossen, es befehdeten ihn Pfeilschützen, aber fest blieb sein Bogen und gelenk seine Arme", wahrscheinlich auf eine nach 48 22 E für J^1 zu ergänzende Angabe zurückbeziehen, nach der Joseph mit Schwert und Bogen den Amoritern Sichem oder ein Grundstück bei Sichem abgenommen hat, eine Tat, deretwegen ihm der Vorrang vor seinen älteren Brüdern Ruben, Simeon, Levi und Juda zugesprochen wird. Dann ist es völlig deutlich, daß Gen 35 21–22 34 38 49 2–7. [Juda-Spruch in der Art von Dtr 33 7]. 23–24 eine der JE-Erzählung von 37 39—48 50 parallele ältere Joseph-Erzählung bilden. Die Analyse von Gen 49 zeigt zugleich, daß S. hier wie oft vorschnell zu der Annahme sekundärer Wucherungen bereit ist. Gerade die Worte, die S. als erst nachträglich hinzugefügt betrachtet, die Anreden an die Söhne durch Jakob und Anspielungen auf bestimmte Geschehnisse der Vergangenheit, bilden einen integrierenden Bestandteil der letzten

Worte Jakobs, nämlich die Klammern, die sie mit der zu ihnen gehörigen J^1-Erzählung verbinden.

Bei der Analyse des J-Bestandes von Ex 19—34, die zu der Zuweisung von 19 18 32 26–29 an J^1 und der Auffassung dieser Stücke als Bericht über eine von Mose allein aus Kades zum Sinai unternommene Wallfahrt und über die von ihm bei seiner Rückkehr vollzogene Bestrafung einer während seiner Abwesenheit im Lager von Kades ausgebrochenen Empörung führt, handelt es sich wiederum nicht um ein in literarkritischer Analyse gewonnenes Ergebnis, sondern um ein aus bestimmten stoff- und sachgeschichtlichen Voraussetzungen gefolgertes Postulat. Das geht aus S.s eigenen Worten (S. 440) deutlich genug hervor: „Angesichts der Vorstellung des J^1, daß das unmittelbare Ziel des Exodus Kades war, kann die Beschreibung des in Eruption befindlichen Sinai Ex 19 18 kaum etwas anderes sein als Fragment eines Berichts über eine bald nach der Ankunft des Volkes in Kades unternommene Wallfahrt. Weiter: die Erzählung Ex 32 26–29 setzt voraus, daß Mose nicht im Lager anwesend war, als das geschah, wofür dann Strafe verhängt wurde; daraus kann man schließen, daß dem ursprünglich der Bericht über eine von Mose unternommene Reise vorausgegangen ist, die seine längere Abwesenheit aus dem Lager mit sich brachte. Auf Grund dieser beiden Stellen kann eine Rekonstruktion der in diesem Abschnitt der J^1-Erzählung ursprünglich gegebenen Anordnung der Ereignisse versucht werden: Mose brach, möglicherweise auf Jahwes Befehl, von Kades zum Sinai auf, vielleicht um von Jahwe Anordnungen in bezug auf die Organisation und die Wanderungen der Stämme zu empfangen. Zurückgekehrt, sah er, daß sich das Volk eines schweren Abfalls schuldig gemacht hatte. So forderte er, im Tor des Lagers stehend, die auf, die treu geblieben waren, über die Frevler schwere Strafe zu verhängen. Die Leviten entsprachen der Aufforderung und empfingen als Lohn das Priestertum".

Besonders klar am Tage liegt die Bedingtheit literarkritischer Eingriffe durch stoff- und sachkritische Postulate sodann bei der Aussonderung des J^1 zugewiesenen Gutes in Num 21 1—Jdc 1. Hiervon gehört, wie wir sahen, nach S. zu J^1 nur Num 21 1–2 Jdc 1 17. 19. 16. 10. 12–15. 23–25 Num 32 29 Jos 17 1 [Die Wanderung der Rubeniten über den Jordan ins Ostjordanland] Jos 9 6–7. 14–15, der ganze übrige J-Bestand ist, soweit nicht sekundäre Wucherung darstellend, J^2. J^2 sei, wie wir ebenfalls sahen, bei der Umbiegung des J^1-Materials in die für ihn maßgebende Linie so vorgegangen, daß er unter Umstellung von Num 20 1 hinter 21 1–2 — S. betrachtet 21 3 als sekundäre Zutat — die in J^1 als unmittelbarer Auftakt zum Vormarsch nach Norden gemeinten 21 1–2 als Anlaß zu der Erwägung eines anderen Weges, nämlich des Umweges über das Ostjordanland, deutete und diese während der 20 1 genannten Zeit zum Entschluß reifen ließ, was ihm die

Möglichkeit bot, ihm wichtige, bei J^1 unberücksichtigt gebliebene Traditionen ostjordanländischer und nordisraelitischer Herkunft unterzubringen und dann mit Jdc 1 10 den J^1-Faden wieder aufzunehmen, doch so, daß der dort von Süd nach Nord gerichtete Vormarsch nunmehr, wenigstens für die Südstämme, von Nord nach Süd ging und daß die dort als Pioniertaten der einzelnen Stämme oder Stämmegruppen dargestellten Taten hier als bloße Nachlese der unter Josuas Führung von Gesamtisrael bereits eingebrachten reichen Ernte erschienen. Um aber den Eindruck zu vermeiden, als ob die Jdc 1 erzählten Operationen der einzelnen Stämme den Zerfall der bis dahin gewahrten nationalen Einheit Israels bedeuteten, habe J^2 der aus J^1 übernommenen Aufzählung dieser Kämpfe in 1 1–4 die Angabe vorausgeschickt, daß Jahwe das Vorgehen der einzelnen Stämme angeordnet hätte.

Die Gründe, die S. für die Streichung von Num 21 3 und die Auffassung von Jdc 1 17 als unmittelbare Fortsetzung von Num 21 1–2 anführt, sind von zweierlei Art; der eine beruht auf grammatischen, der andere auf sachlichen Erwägungen. „Kanaaniter" (the Canaanites) — so heißt es S. 236 — sei v. 3 im Plural gebraucht, während der Name v. 1 im Singular stehe. Aber das trifft gar nicht zu, so daß von hier aus jedenfalls zur Ausscheidung von v. 3 keinerlei Nötigung besteht. *ha-kᵉna'ᵃnî* steht v. 3 genau so im Singular wie v. 1. S.s irrige Argumentation erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß Holzinger, auf den — neben Ed. Meyer — sich S. für die Ausscheidung von v. 3 beruft, in seinem Numeri-Kommentar von 1903 an dem Plural des sich auf den Singular *ha-kᵉna'ᵃnî* beziehenden Suffixes von *aethaem* in v. 3 — übrigens gänzlich unbegründeten — Anstoß nimmt. Das erste Argument S.s fällt also dahin. Das zweite geht von der Voraussetzung aus, daß die Num 21 1–2 (3) erzählte Besiegung der Kanaaniter des Negeb in Horma sich auf dasselbe Geschehen beziehe wie die Jdc 1 17 berichtete Bannung der kanaanäischen Stadt Zephat und ihre Umnennung in Horma, erkennt Jdc 1 17 höhere Altertümlichkeit als Num 21 3 zu und folgert daraus, daß dann 1 17 die ursprüngliche Fortsetzung von Num 21 1–2 gebildet haben müsse. In Wahrheit ist aber, obwohl man jetzt die Identität des Num (14 39–45) 21 1–3 genannten Horma einerseits und des Jdc 1 17 erwähnten anderseits ziemlich allgemein als ganz selbstverständlich betrachtet, diese Gleichsetzung sehr unwahrscheinlich, da das Horma von Num (14 39–45) 21 1–3 dem engeren und weiteren Zusammenhang nach südlicher als das Jdc 1 17 genannte und durch die Gleichsetzung mit Zephat (Tell eš-Šerī'ah in der Mitte zwischen Gaza und Beerseba, so Albright, JPOS 4, 1924, S. 155 oder Tell es-Seba' bzw. Tell el-Mšāš wenige km östlich von Beerseba, so Alt, JPOS 5, 1935, S. 314—323 bzw. Noth, Das Buch Josua, 1938, S. 65 und Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, S. 147—150) als in der Breite von Beerseba liegend festgelegte zu suchen ist. Damit verliert auch das zweite Argument

seine Beweiskraft, und das bedeutet, daß S.s Meinung, es ließe sich literarkritisch aus Num 21—Jdc 1 ein ältester Faden herauslösen, nach dem Israel von Süden her in Palästina eingedrungen ist, das Fundament entzogen wird.

Was — um auch darüber noch ein kurzes Wort zu sagen — insbesondere den Versuch angeht, Jdc 1 17. 19. 16. 10. 20. 10. 12–15. 23–25 Num 32 29 Jos 17 1 [Wanderung der Rubeniten über den Jordan] als J^1-Erzählung von der süd-nord-östlich geschehenen Besetzung Kanaans durch Simeon, Juda, Kain, Kaleb, Othniel, Joseph, Machir und Ruben nachzuweisen, so tut die Ausscheidung dieser so geordneten Stücke nur das dar, daß es möglich ist, durch allerlei Auslassungen, Umstellungen, Ergänzungen und Änderungen aus dem überlieferten Text von Num 21—Jdc 1 einen dünnen Erzählungsfaden herauszulösen, der dem traditionsgeschichtlichen Postulat einer derartigen Landnahme Israels entsprechen würde, mehr nicht. Davon, daß die Existenz einer solchen Erzählung bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht worden wäre, kann nicht die Rede sein. Die im Josuabuch für E angenommenen Umstellungen sind, wie bei dieser Gelegenheit nebenbei bemerkt werden darf, noch negativer zu beurteilen, insofern ihnen die Grundlage eines auch nur einigermaßen tragfähigen stoff- und sachkritischen Postulates fehlt.

Von dieser Kritik der von S. vorgenommenen literarkritischen Analyse werden seine Darlegungen über die von seinen J^1 J^2 und E verwerteten Traditionen und die von diesen wiederum vorausgesetzten historischen Gegebenheiten nur teilweise getroffen. In der Hauptsache bleiben sie davon unberührt und wollen daher um ihrer selbst willen gewürdigt sein. Da ist dann zu sagen, daß S. in der Aufhellung der von der älteren hexateuchischen Erzählung vorausgesetzten Tradition und ihres historischen Gehalts einen Spürsinn an den Tag legt, der zu vielen neuen Einsichten führt und auch da dankbare Anerkennung verdient, wo er, nach Erprobung aller nur möglichen Wege, schließlich doch wohl auf falsche Fährte führt; hier liegt dann der Gewinn in der ernsthaften neuen Fragestellung, die ja so oft wichtiger ist als eine zutreffende Antwort. Die Gründlichkeit, mit der die am Boden Kanaans haftende kanaanäische Tradition von der in die Wüste zurückreichenden Überlieferung der israelitischen Stämme geschieden wird, ist ebenso eindrucksvoll wie die unermüdliche Bemühung, in beiden Gruppen die genaue Verwurzelung der einzelnen Elemente, aufzuzeigen: in der kanaanäischen, ob wie die Gestalten Abrahams und Isaaks südlicher oder wie Jakob östlicher oder wie Joseph und Rahel nördlicher Herkunft, bei der israelitischen, ob an Kades oder am Sinai oder am Horeb haftend. An Widerspruch gegen die Ergebnisse solch gründlicher Untersuchung wird es allerdings nicht fehlen. So ist die — freilich nicht nur vor Jahrzehnten von Ed. Meyer vertretene, sondern erst kürzlich von G. Hölscher, Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung 1942 wieder erneuerte — Er-

klärung der Patriarchen und anderer Gestalten der Genesis als kanaanäischer mythologischer Größen sehr strittig. Das gilt in noch viel höherem Grade von der Herleitung der Vorfahren Israels aus der Gegend des am Nordostrand des Golfes von Akaba gelegenen Sinai oder der Umgebung des auf dem Westteil der Sinai-Halbinsel gelegenen Horeb, und d. h. von der Behauptung, den Erzählungen, die Israels Vorfahren mit dem Osten, mit den Aramäern sei es Mesopotamiens, sei es der syrisch-arabischen Wüste in Verbindung bringen, sei jeder Wahrheitsgehalt abzusprechen. Hier wären vor allem Bedenken religionsgeschichtlicher Art anzumelden. Bei der von S. vorgenommenen Rekonstruktion der Anfänge Israels hat dieses in seiner Religionsgeschichte eigentlich keinen Bruch erfahren, jedenfalls insofern nicht, als es von Anfang an den Jahwe des Sinai oder den — später mit diesem Jahwe verschmolzenen — Gott des Horeb gekannt und verehrt hat. Aber die uns im Pentateuch erhaltenen Erzählungen, die alten wie die jüngeren, wissen doch nun einmal davon zu sagen, daß Israels Knechtung in Ägypten, die Befreiung aus ihr und die dann folgenden Erlebnisse am Sinai gerade für seine Religion einen Neuanfang bedeutet haben, und diese Angaben werden dadurch bestätigt, daß die von den Genesis-Erzählungen für Israel bezeugte Gottesverehrung sich in der Tat von der dort beschriebenen aufs stärkste unterscheidet. Doch sind das alles Fragen, die bei der Würdigung des NOTHschen Buches aufs neue werden angeschnitten werden müssen, und so empfiehlt es sich, zunächst zu dieser überzugehen und dann noch einmal zu S.s Buch[1]) zurückzukehren. (Fortsetzung folgt)

Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933–1945

Von Herbert Wehrhahn

(Fortsetzung)

II.

Zum Kirchenbegriff

F. M. BRAUN O. P., Aspects nouveaux du problème de l'église, 1942; deutsche Übersetzung (nach der hier zitiert wird): Neues Licht auf die Kirche, Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, vom Verfasser vermehrte und durchgesehene Neuausgabe durch das Apologetische Institut

1) Vgl. im übrigen O. EISSFELDT, Die Ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C. A. SIMPSON's The Early Traditions of Israel (71. Beiheft zur ZAW), 1950.

des Schweiz. kath. Volksvereins, Verlagsanstalt Benzinger & Co. AG., Einsiedeln/Köln 1946. — Josef Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens; zugleich Heft 147 der „Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte"; M. u. H. Marcus, Breslau 1937. — Friedrich Brunstäd, Die Kirche und ihr Recht; zunächst in „Wort und Tat", Oktoberheft 1934, dann Max Niemeyer Verlag 1935. — Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, Ein Beitrag zum Problem: Gesetz und Evangelium; Beiheft 5 zur „Evangelischen Theologie"; Chr. Kaiser Verlag München 1938. — Erich Foerster (wie bei I). — Otto Friedrich (wie bei I). — Hans Lauerer, Die Sichtbarkeit der Kirche; „Luthertum" 1939, S. 65—80. — Hans Liermann, Deutsches evangelisches Kirchenrecht (wie bei I), I. Teil: Die Grundlagen, § 2: Die Kirche. — Otto Michel, Das Zeugnis des neuen Testamentes von der Gemeinde; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941. — Wilhelm Otto Münter, Kirche und Amt II, Die Gestalt der Kirche „nach göttlichem Recht", Eine theologiegeschichtlich-dogmatische Untersuchung zu den reformatorischen Bekenntnisschriften; Band 5 der „Beiträge zur Evangelischen Theologie"; Evangelischer Verlag Albert Lempp, München 1941. — Ernst Rietschel, Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther, Darstellung und Lösungsversuch; Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrgang 50, Heft 2 (Nr. 154); M. Heinsius Nachfolger, Leipzig 1932. — Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften; Einführung in die evangelische Theologie, Band VIII; Evangelischer Verlag Albert Lempp in München, 1940. — Walter Schoenfeld (wie bei I). — Friedrich Karl Schumann, Kirche und Lehre; zunächst in „Zwischen den Zeiten" VII (1929), S. 43—69; sodann in „Um Kirche und Lehre", Gesammelte Aufsätze und Vorträge, W. Kohlhammer in Stuttgart 1936, S. 41—66. — Ders., Das Wesen der Kirche als Gesetz ihrer äußeren Gestalt; ebd. S. 202—224. — Gustaf Törnvall, Andligt och världsligt regemente hos Luther, Stockholm 1940; deutsche Übersetzung (nach der hier zitiert wird): Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis; Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Band II; Chr. Kaiser Verlag München 1947. — Georg Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis; C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh (ohne Jahreszahl). — Heinz-Dietrich Wendland, Die geistleibliche Gestalt der Kirche; „Luthertum" 1939, S. 230—242. — Ders., Pneumatokratie und Kirchenrecht; Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 (1942), S. 29. — Richard Widmann, Kirche und Recht; Blätter zur kirchlichen Lage, Heft III (Dezember 1933), S. 27—49. — Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen; Tübingen 1937, 12. Kapitel: Staat und Kirche.

Die Ausführungen im ersten Teil dieses Berichtes haben bereits erkennen lassen, daß die Divergenz zwischen Theologie und Kirchenrechtslehre im Kirchenbegriff ihren offenkundigen Niederschlag finden muß. Die hier an-

geführte Literatur zum Kirchenbegriff bestätigt diese Meinung. Die Kirchenrechtslehre sieht sich an der Schwelle unseres Zeitraumes bei ihren Bemühungen um den Kirchenbegriff drei mächtigen Traditionen gegenüber, dem Sohmschen, dem Holsteinschen und dem historisch-phänomenologischen Kirchenbegriff der Stutzschen Kirchenrechtsschule, der vor allem auf die Theoretiker und Praktiker des Staatskirchenrechtss Einfluß ausübt.

A.

I. Rudolph Sohms Kirchenbegriff übt auf die juristische Theorie und Praxis unmittelbar keinen Einfluß mehr aus; er gilt als widerlegt. Die Gefolgschaft, die er unter den beiden Theologen Erich Foerster und Georg Wünsch in unserem Zeitraum findet, bleibt ein isolierter Vorgang.

1. Die respektable Hartnäckigkeit und fast parteigängerische Einseitigkeit, mit der Foerster den Kirchenbegriff Rudolph Sohms sowohl der Kirchenrechtslehre (Holstein) wie der Kirchengeschichtsschreibung (von Harnack) seiner Zeit gegenüber verteidigt, hat ihre Antriebe weithin durch den Zustand des zeitgenössischen Landeskirchentums erfahren[1]). Dies festzustellen ist für eine gerechte Beurteilung Foersters wichtig; denn mit dieser kritischen Einstellung befand er sich, besonders seit 1934, in der Gesellschaft namhafter anderer Theologen[2]), die ihm indessen in der Bin-

1) Hier liest man z. B.: „Der Landesherr ist nicht mehr. Man behauptet, das landesherrliche Kirchenregiment sei aus der Kirche verschwunden. Wirklich? . . . Da der Landesherr nicht mehr verfügbar ist, tritt an seine Stelle die selbstständige genossenschaftliche Organisation. Der Träger hat gewechselt, das Kirchenregiment, die Regierung geistlicher Dinge mit rechtlichen Mitteln ist geblieben. Die Korporation hat es vom Staate erreicht, daß er ihr das gleiche Recht übertrug, was das landesherrliche Kirchenregiment für sich beansprucht hatte, . . . nämlich das Recht, für die Korporationsmitglieder Kirchenordnungen nach Art weltlicher Gesetze zu erlassen, ja sie hat erreicht, daß der Staat eingewilligt hat, sie hierbei gänzlich unbehelligt zu lassen, man kann auch sagen, ihrer Macht die Korporationsgenossen unweigerlich auszuliefern, — bis auf das Ventil des Austrittes. Man nennt das heute Befreiung der Kirche vom Staate. Man feiert diese durch die Revolution herbeigeführte Veränderung als Anbruch eines ‚Jahrhunderts der Kirche' " (ZKG 1929, S. 336). „Natürlich kann die christliche Kirche auch gerne zusehen, wenn die weltliche Obrigkeit, statt selbst (sc.: in Wahrnehmung der advocatia ecclesiae) zu handeln, . . . zur Erfüllung dieser Obliegenheiten eine besondere Korporation bildet und ihr diese Vollmacht überträgt. Leider kann die Kirche Christi auch das nicht hindern, daß die weltliche Gewalt eine solche Körperschaft ‚evangelische Kirche' nenne, und muß sich auf das Zeugnis beschränken, daß dieser Sprachgebrauch seelenverführend ist . . ." (a. a. O., S. 331; vgl. auch Preisschrift S. 33, 41 f.).

2) Z. B. F. K. Schumann, Theologische Grundfragen der Kirchenleitung (Ar-

dung an den Sohmschen Kirchenbegriff keine Gefolgschaft leisteten. Foerster schrieb einen ungemein anregenden Stil; aber es fehlt an straffer Gliederung und dies führt zu zahlreichen Wiederholungen. Zu einer wirksamen Verteidigung Sohms gegenüber Harnack und Holstein hätte es zunächst eines übersichtlich gearbeiteten status controversiae bedurft; leider findet man nichts dergleichen, so daß die Materialmassen nach Lektüre der Foersterschen Preisschrift noch unentwirrbarer aufgetürmt und ineinandergeschoben erscheinen als bei Holstein.

Folgende Zentralthesen dürften den Kirchenbegriff Foersters in seinem dogmatischen Grundriß wiedergeben [1]):

I) Die Kirche ist nicht Genossenschaft oder eine Konföderation von Genossenschaften, sondern Stiftung. „Das Wesen der Kirche ist unbedingte Gebundenheit an eine außer ihr stehende Macht, über die sie nicht verfügen kann, die Macht des Wortes Gottes" (Preisschrift S. 22). „. . . nicht von unten, sondern von oben her, nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk" (a. a. O. S. 53).

Foerster begründet dies — stets in engstem Anschluß an Sohm — in zwei Reihen von Argumenten, mit denen er die gegnerische These sowohl auf der Ebene der theologischen wie der geschichtlichen Betrachtung schlagen will:

1) Die theologische Argumentation stützt sich in erster Linie auf zwei Gedankenreihen:

---

chiv f. ev. KR. 1941/42, S. 134 f.). „Die Durchsetzung dieses verhängnisvollen Sprachgebrauchs war nur dadurch möglich, daß das biblisch-reformatorische Verständnis der Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts fast völlig verschüttet war und beim Ausbleiben sachgebundenen Widerspruchs die immer gegenwärtige Sprachfaulheit sich in außergewöhnlicher Hemmungslosigkeit auswirken konnte. . . . Einmal herrschend geworden, wurde aber dieser Sprachgebrauch zum schwersten Hemmnis für das Wiedergewinnen des reformatorischen Verständnisses der Kirche." — Ders. schon früher, mit eingehender historischer Begründung in dem Aufsatz „Das Wesen der Kirche als Gesetz ihrer äußeren Gestalt" (Um Kirche und Lehre, 1936, S. 215 ff.).

1) Ungeprüft kann in diesem Zusammenhang die Frage bleiben, ob Foerster Sohm immer zutreffend wiedergibt, da sich dessen Auffassungen gewandelt haben. Foerster verfährt in dieser Beziehung jedenfalls sehr sorgfältig; er unterscheidet verschiedene Phasen für die Entwicklung der Sohmschen Auffassungen (vgl. z. B. ZKG 1929, S. 324; Preisschrift S. 60), die er in aufschlußreichen biographischen Einleitungen aufhellt. Dies zeichnet ihn jedenfalls vor aller bisherigen Sohm-Darstellung und -Kritik aus. Berechtigt ist seine Kritik, daß Günther Holstein seine Auseinandersetzung mit Sohm ausschließlich auf dessen „Kirchenrecht", nicht aber auf die zahlreichen anderen Arbeiten stütze (ZKG a. a. O.).

a) Die Kirche ist das beginnende Reich Gottes.

Dieser Gedanke setzt bei dem Selbstverständnis der Urgemeinde ein: „. . . das Wort Ekklesia . . . bedeutet . . . das vor Gott versammelte Volk im Unterschied von den Völkern der Erde, das ‚Triton genos', das Volk, das kein Volk mehr ist . . ." (Preisschrift S. 53), „die rein pneumatisch wirkende Theokratie der Geistbegabten . . ." (a. a. O. S. 47). „. . . sie soll mit der Gewißheit der Gliedschaft an der Ekklesia, des Bürgschaftsrechtes[1]) im Reiche Gottes erfüllt werden . . ." (a. a. O. S. 46). „Die Verkündung hat ihr Ziel erreicht, wenn sie in den Herzen der Hörer Gewißheit weckt, zu dieser Ekklesia oder Gottes Volk berufen zu sein, das auf das Reich Gottes wartet" (ZKG 1942 S. 110). Der Versuch Holsteins, „den Gedanken der Ekklesia von dem des Reiches Gottes fast völlig zu trennen, erscheint verfehlt. Ich frage: Hätte wohl irgendein Urchrist für denkbar gehalten, daß ein Glied der Ekklesia nicht in das kommende Reich eingehen würde? daß die Zugehörigkeit zum Soma keine Sicherheit dafür böte? Die Ekklesia ist das Volk der für das Reich Geretteten" (ZKG 1929, S. 311, ähnlich S. 327).

b) Gemeinschaft gehört nicht zum Wesen, sondern ist nur ein akzidentieller Zug der Ekklesia.

Das Urchristentum suchte keine Dauerexistenz (ZKG 1942 S. 109), und das Evangelium zielt nicht auf Gemeindebildung (a. a. O. S. 110). „Das Evangelium wird gepredigt, um Christen zu werben, Christenheit zu bilden, Gottes Volk, das sich auf das Ende bereitet, ohne Zukunftsaufgaben und ohne Bestandswillen . . ." (a. a. O.); „. . . und als Frucht daraus quillt Gemeinschaft und *vielleicht* Gemeindebildung. Sie steht nicht am Anfang als Voraussetzung, sondern am Ende als Ergebnis" (a. a. O. S. 108). „Auch die Zwiesprache des einsamen Bibellesers mit dem Apostel über den Blättern des Römerbriefes ist ja Teilnahme an einer Versammlung. Nichts weiter bedarf das Volk Gottes zu seinem Leben, keiner Stützen und keiner Hilfe, keiner Kirche (!)" (Preisschrift S. 47, ähnlich ZKG 1942 S. 108).

c) Von geringerer Bedeutung ist das folgende Argument, das Foerster nur einmal (ZKG 1942 S. 109) ins Feld führt: „Jeder Sozialkörper will die Welt verbessern. Wollten das etwa auch die urchristlichen Gemeinden? Haben sie das nicht erst nach Jahrhunderten unternommen? Sieht man sie nicht damit unter einem ganz modernen Gesichtspunkt?"

2) Die geschichtliche Argumentation zu These I lautet:

Die sichtbare Kirche hat unter dem Primatgedanken und durch Unterwerfung schwächerer Gemeinden sehr bald die Gestalt eines Regnum (ZKG 1942 S. 119) angenommen; diese Verfassung wurde durch Konstantin staats-

1) Dürfte Bürgerschaftsrechtes heißen müssen.

echtlich sanktioniert und verstärkt. Die Reformationskirchen sind von ornherein Staatsanstalten gewesen (a. a. O. S. 105, 119); die Entwicklung ur Selbstverwaltung war nur eine scheinbare Korrektur, in Wahrheit eferte sie die Ekklesia der Herrschaft einiger staatlicherseits errichteter örperschaften aus (a. a. O. S. 105, 120 in Verbindung mit ZKG 1929 S. 336; reisschrift S. 91, 99 ff.).

II) Die Stiftung objektiviert sich in jeder Einzel-Ekklesia. Auch hier ält sich Foerster ganz an Sohm: „Die Kirche Christi wird sichtbar in jeder ersammlung der Gläubigen in Christi Namen, das heißt in jeder Verammlung der Gläubigen um Wort und Sakrament" (Sohm, KR I, S. 465). Das Urchristentum beurteilt jede einzelne Versammlung in Christi Namen ls Kirche. Ekklesia ist, wo Menschen im Namen Jesu versammelt sind. lle Versammlungen von Christgläubigen als solche sind einander gleich. lle Einzelekklesien sind Versammlungen desselben Volkes Gottes" (Preischrift S. 45). Dieser Gedanke bildet dann (S. 54) die Voraussetzung für die hese, daß ein Kirchenrecht unmöglich sei.

III) Die Ekklesia ist stets nur Versammlung, nicht Verein. Foerster erlickt in der Verwechslung dieser beiden Begriffe den „Sitz des Zwistes wischen Harnack und Sohm" (ZKG 1942, S. 115). Der Einsatz ist auch ier wieder exegetisch: „Es werden Hausversammlungen und Ortsversammungen so genannt. Jawohl, aber gerade diese Anwendung auf ganz formose Hausversammlungen zeigt, daß das Wort keinen sozialen Begriff, sondern ein dogmatisches Werturteil ausdrückt: jede Versammlung von Christen, die vom Heiligen Geist erfüllt ist, darf so heißen, wird dadurch als Erscheinung des Gottesvolkes gekennzeichnet" (Preisschrift S. 54). „. . . Es herrscht der Geist, und wenn er nicht lebendig und kräftig genug wäre, . . wenn nicht die Überzeugungskraft des Redners alle Hörer in ihren Bann zu schlagen vermöchte, so würde auch das Recht nicht imstande ein, die Versammlung zustande zu bringen und zusammenzuhalten" (Preisschrift S. 56). „. . . die Frage . . ., ob die Versammlung notwendig zur Organisation und damit zur Vereins- und Gemeindebildung und zur Rechtsbildung drängt, ob sie also sozusagen die Gemeinde schon als Embryo (Holstein) in ihrem Schoße trägt . . ., ist . . . jedenfalls zu verneinen" a. a. O. S. 55 f.). „Wenn aber Sohm Versammlung und Ortsgemeinde so scharf unterscheidet, so bestreitet er doch keineswegs, daß die Versammlung, wenn sie nicht erfolglos war, wie einst zu Athen, zur Bildung fester Kreise führen mußte. Aber dies waren noch lange keine Gemeinden, geschweige denn Korporationen, sondern wieder Versammlungen . . ." (a. a. O. S. 58). Die Verrechtlichung der Versammlung und des Abendmahls vollzog sich in der Unterdrückung anderer Versammlungen mit Ausnahme der einen Hauptversammlung, indem jene als gefährlich, irreführend, häretisch . . .

verdächtigt wurden" (a. a. O. S. 42). „Nicht durch Konföderation, sondern durch Unterwerfung ist die Einheit der Kirche geworden. Die Konföderationstheorie trägt deutlich die Spuren des liberalen 19. Jahrhunderts. In dieser Verrechtlichung sieht Sohm das Wesen des Katholizismus" (a. a. O. S. 43). „Die Reformation aber hat diese Festlegung der Kirche Gottes auf die bischöflichen Ortsgemeinden rückgängig gemacht und die Versammlung in ihr Recht eingesetzt" (folgt Bezugnahme auf CA VII — Preisschrift S. 59). „Aber nur einen kurzen Tag der Geschichte hat dieser Prozeß in Kraft gestanden. Dann haben sich auch die reformatorischen Kirchenführer wieder in die Knechtschaft des Rechts begeben, nach Sohms Meinung durch Melanchthon verführt; . . . Die Angst vor der Zukunft und vor einem möglichen Zerfall der Kirche, also das, was Sohm den Kleinglauben nennt, hat unwiderstehlich zu diesem Rückfall in den Katholizismus hingerissen . . . Aber zu dieser Tendenz tritt Sohm in allerschärfsten Widerspruch. Er bestreitet jeden religiösen Wert der Gemeinde, der verfaßten Kirche, des Pfarramtes. ‚Die Gemeinde ist ein Rechtsbegriff. Die Gemeindezugehörigkeit ist ohne religiösen Wert, auch in der Gegenwart' (Wesen und Ursprung des Katholizismus, S. 27); . . . deshalb steht eben auch die Kirche, immer als Institution genommen, in Widerspruch zum Christentum. Luthers Reformation zielte auf ein kirchenfreies Christentum, er wollte über Gottes Volk niemand Herr sein lassen als Gottes Wort allein. Und deshalb kann es im Luthertum nie wieder eine Kirche geben ohne Verleugnung seines Ursprungs. . . . Die Absicht . . . von Sohms Buch wird nicht ganz verstanden, wenn man nicht dahinter den Kampf gegen das Kirchenrecht . . . diesen Gegensatz gegen die kirchliche Institution selbst als das letztlich treibende Motiv erkennt. Es handelt sich für ihn um die einzigartige Würde der Versammlung um das Wort Gottes" (a. a. O. S. 46). „. . . die Ekklesia wird in jeder solchen Versammlung von neuem geboren" (ZKG 1942 S. 116). „Das Evangelium kann seine Erfüllung nur im Glauben, nicht in der Kirche finden" (a. a. O. S. 115).

IV) Die Ekklesia als solche ist unsichtbar.

„Das Dasein der Kirche in einer menschlichen Gesellung kann menschliches Urteil weder bejahen noch verneinen. Die Kirche ist also unsichtbar, unbeweisbar, und nur besondere Einwirkung Gottes auf den Menschen kann ihm die Kirche sichtbar machen oder offenbaren" (Preisschrift S. 61). Unaufgelöst bleibt freilich der Selbstwiderspruch in der Beurteilung der notae externae bei Sohm und Foerster bestehen, nämlich daß einerseits „die sichtbare Kirche Wort und Sakrament nur äußerlich und scheinbar besitzt; Wort und Sakrament sind Kennzeichen der unsichtbaren Kirche, auch sofern die sichtbare Christenheit Wort und Sakramentsgemeinschaft hervorbringt, ist sie nur Welt, gar nicht Kirche. Es gibt keine allgemein

ichtbare Kirche" (Sohm, KR II S. 135 — Preisschrift S. 62). Andererseits aber: „Der Glaube erkennt die Kirche in den unscheinbaren Gestalten, unter denen sie auf Erden vermummt ist. Aber er erkennt sie nur in der Verkündigung des Wortes, also in der Versammlung um das Wort. Hier schaut er sie, freilich nicht mit Augen, wenngleich nicht ohne Augen, sondern mit dem Geist, der das mit den Augen Geschaute und das mit den Ohren Gehörte durchschaut, recht versteht und in der Hülle der Versammlung die Ekklesia erfaßt, wie im Menschenwort Gottes Wort, wie in Brot und Wein den Leib des Herrn. . . . An solche Versammlung um das Wort des Herrn ist das Leben der Christenheit auf Erden gebunden" (Preisschrift S. 47) [1]).

2. Wünschs Ausgangsbasis ist eine sehr bemerkenswerte Studie über das soziologische Erscheinungsbild der Kirche (S. 619—622), das manche Ähnlichkeit mit der oben [2]) wiedergegebenen Skizze Steinbachs aufweist. Wie jener hebt Wünsch den Zug der Machtorganisation am empirischen Bilde der Kirche hervor und versucht eine radikal reformierende Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Hierbei folgt er, aufs Ganze gesehen, der Maxime, daß der Zug der Machtorganisation dem Staate zu Recht eigne, der Kirche dagegen nicht; schon in dieser Antithetik sehen wir ihn auf den Spuren Sohms. Aber dabei bleibt es nicht. Das Phänomen des totalen Staates, dem er die Anerkennung nicht versagen kann, nötigt ihn, nach tieferen Unterscheidungskriterien zu suchen. Diese findet er „in der evangelischen Auffassung vom Worte Gottes und vom Politischen. Das Verhältnis beider wird auch das Verhältnis von Kirche und Staat bestimmen" (S. 622—623). Das Politische kann „inhaltlich allgemein" nicht benannt werden; es ist ein Wert, nur formal definierbar „als derjenige, der als Ausdruck höchster geschichtlicher Not als der höchste zur Entscheidung gestellt ist . . ." Es hat „das Recht zur Macht, ja zur höchsten, der souveränen Macht, die auch die Nichtüberzeugten zwingen kann, sich zumindest äußerlich in den Dienst des Politischen zu stellen . . ." (S. 624). Souveränitätsträger ist der Staat (passim, z. B. S. 617). Dieser „wurde zum Hüter des Politischen mit dem letzten Mittel der zu höchst zentralisierten Gewalt" (S. 624). Bezeichnend für die Gegenwart — etwa gegenüber der Reformationszeit — ist, daß „das Politische" vom Ordnungswert zum Range eines Sittlichkeitswertes erhoben wird: „Wenn das Politische höchster Wert der Zeit, wenn es das Mittel der Sinnführung in der Geschichte ist, dann ist es d a s Sittliche, das als höchster Wert alle anderen Werte in Rang-

1) Hierzu vgl. die unten S. 134 ff. wiedergegebenen Ausführungen Harald Diems und Edmund Schlinks.

2) Teil I dieses Berichtes — Th. R. N. F. 18, 1950, 88 f.

ordnung abstuft" (a. a. O.). Der Hüter des Sittlichen ist der Staat (a. a. O.), auch, nachdem er „nicht mehr christlicher, sondern totaler Staat" geworden ist und „seine Aufgabe nicht nur in der Wahrung der äußeren Ordnung mit Hilfe der Gewalt" erblickt, sondern auch seinerseits „das Wort" benutzt, Überzeugung und Weltanschauung schafft, erzieht und Gesinnungen und Typen bildet (S. 631). „Damit fällt er nicht aus dem Rahmen des Glaubens heraus, sondern in ihn hinein. Auch er hat eine von Gott gestellte Aufgabe. Von da bestimmt sich dann auch das Verhältnis von Kirche und Staat" (S. 624)[1]).

Dieser im Staate realisierten Herrschaft und Totalität des Sittlichen gegenüber „bedarf es nur des Verkündigens und Bekennens und von seiten des Staates der Freiheit dazu" (S. 631). Der Auftrag zur Verkündigung fällt der Glaubenskirche zu, die vollkommen im Sinne Sohms und Foersters und unter ausdrücklicher Bezugnahme auf beide (S. 622 Fußnote; S. 628 Fußnote; S. 633 Fußnote; S. 636 Fußnote) bestimmt wird (S. 623, 625 bis 627). „Das sich ergebende Bild wäre dann folgendes: das Wort Gottes ist unsichtbar, Menschen, auch mit der Bibel in der Hand, verfügen über es nicht, also lasse man es frei ohne menschliche Veranstaltung wirken. Sichtbar ist nur das, was in der Welt als Beruf realisiert werden kann, das Tun im Gehorsam gegen die irdischen Ordnungen. Und da ist entscheidend das Politische und sein Mittler der Staat. Die organisierte Kirche wird überflüssig, sie solle im Staat, und zwar im profanen, aufgehen, . . . (folgt Hinweis auf Richard Rothe). . . . Zwischen ihm und dem Politischen bleibt sozusagen kein Raum mehr für *eine organisierte Kirche*" (S. 631—632). Damit entsteht „die Raumnot der Kirche als organisierter auf Erden" (S. 633) und damit die Frage nach ihrer Existenzberechtigung. Diese wird aber letztlich bejaht, „weil sie trotz aller Einwände und Bedenken der Ort der Sicherung der Verkündigung ist; weil sie garantiert, daß überhaupt verkündigt wird" (S. 633 — unter Bezugnahme auf Foerster). „Das Wort Gottes kann freilich in allen möglichen Gewändern kommen, aber wir wissen nun einmal, daß es sich in *bestimmte* Gewänder kleidet. . . . So benutzt das Wort Gottes bestimmte Tatsachen, Begebenheiten, Begriffe, Vorstellungen als Gefäße seines Inhalts; . . . Zu diesen Gefäßen gehören auch Veranstaltungen wie Gottesdienste, Sakramentsausteilung, Unterricht. Die Bereitstellung dieser Gefäße auf Grund einer inneren Ordnung, die sie nach bestem Wissen gewährleistet, ist die Aufgabe der organisierten Kirche" (S. 633).

1) In ähnlichen Gedanken bewegt sich die Dissertation von Johannes Poppitz, Die Grundfrage des Staatskirchenrechts — Der Anspruch des Staates und das geistliche Wesen der Kirche, Leipzig 1938 (Abhandlungen des Instituts für Politik usw. an der Universität Leipzig, N. F. Heft 3).

Dieser für das Kirchenrechtsproblem zentrale Begriff wird näher bestimmt, indem er in Beziehung zur Glaubenskirche gesetzt wird: „Der Sinn der organisierten Kirche ist . . . die Glaubenskirche. . . . Darum muß all ihr Tun am Wesen der Glaubenskirche ausgerichtet sein" (S. 633). Sie muß „wissen, daß sie nicht schon als Institution wirklich Kirche ist, daß nicht die Behauptung, das „Bekenntnis" zu besitzen, ihr Autorität verschafft, sondern nur durch eine so hohe Bewährung, daß sie glaubhaft macht, sie habe es mit Gottes Wort zu tun. . . . Das geschieht, wenn sie sich nur als irdischen Notbehelf für die Verwirklichung der Glaubenskirche betrachtet, ihr Wesen an deren Wesen ausrichtet; . . . wenn sie auch auf das außerkirchliche Wort Gottes hört und ihre Verkündigung an ihm korrigiert; wenn sie es verschmäht, mit dem Mittel der Zufügung physischen Schadens Lehrzucht statt Seelsorge zu treiben; wenn sie — das ist das Wichtigste — sich so verhält, als ob sie sich selbst überflüssig zu machen hätte und damit die Erkenntnis beweist, sie *sollte* eigentlich gar nicht notwendig sein. . . . Sie darf nicht mehr sein wollen, als was sie ist: menschliche Institution, als Notbehelf berufen zur Sicherung des Dienstes der Verkündigung am Volk, zu deren Wirkung Gott seine Gnade geben muß. Dazu braucht sie Ordnungen, Gebäude, Geld, Gehälter, kurz einen „Apparat", aber diesen Apparat zum Zweck des Dienstes" (S. 635 f.). „Ihre Aufgabe ist, die Verkündigung zu ‚ordnen' durch ihre Übertragung auf geeignete Personen. . . . Diese Übertragung geschieht auf Grund der Tatsache, daß *alle* Gläubigen zwar zur Verkündigung berechtigt sind, aber ihre Ausübung Einzelnen um der Ordnung willen gestatten. So entsteht ein kirchliches Amt. . . . Die Übertragung des Amts gibt nicht für sich allein die Gewißheit, daß *dadurch* das Wort Gottes sichergestellt sei; der Verkündiger kann sich . . . verlassen . . . nur auf sein gläubiges Vertrauen, daß die Gnade Gottes *sein* Wort zum Mittel des Wortes *Gottes* mache" (S. 633).

II. Unvermindert lebhaft ist in dem Berichtszeitraum die Auseinandersetzung mit Sohm durch die kirchen- und rechtsgeschichtliche Forschung. Die große Reihe von Arbeiten dieser Disziplinen kann in diesem Bericht nicht gewürdigt werden [1]).

---

1) Hier sind zu erwähnen a) für die alte und die ma. Kirche: Norbert Lämmle, Beiträge zum Problem des Kirchenrechts, Rottenburg 1933, besprochen durch Barion in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung, kanonist. Abt. (Sav.kan.) XXIII (1934), S. 467 ff. — Ernst Rösser, Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, Paderborn 1934; besprochen durch Vinzenz Fuchs in Sav. kan. XXIV (1935), S. 363 ff. — Gerda Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen; Kirchenrechtliche Abhandlungen Heft 115—116, Stuttgart

1. Wichtige Voraussetzungen zur Überwindung des Sohmschen Kirchenbegriffs leistet die *Exegese*. Waren schon für Holstein die neutestamentlichen Forschungsergebnisse ein durchschlagender Beitrag gegen das spiritualisierende Kirchenverständnis Sohms gewesen, so gilt dies auch von den seither erschienenen exegetischen Arbeiten zum Kirchenproblem. Dieses ist mit einer Intensität bearbeitet worden, daß der einschlägige Teil von Holsteins „Grundlagen" (S. 5—51) als veraltet betrachtet werden muß. Eine lückenlose Bearbeitung der neueren Literatur bieten zwei Bücher, die gegen Ende des Berichtszeitraums erschienen sind: Otto Michel, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (1941), und F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche (1946). Das letztere berücksichtigt leider nirgends die Arbeit von Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi (1933), das für die theologische Beurteilung der soziologischen — und damit auch der rechtlichen — Empirie der Kirche gegenüber der früheren Literatur eine Wende herbeiführte. Schon vorher waren die exegetischen und altkirchlichen Aufstellungen Holsteins bereits überholt durch das bekannte Buch Olof Lintons von 1932.

In der Sache werden die Grundlinien von Holsteins Darstellung des neutestamentlichen und des urchristlichen Kirchenbegriffes im wesentlichen bestätigt. Auf drei Gedanken liegt für den Kirchenrechtler das Gewicht: auf der „Geistleiblichkeit der Kirche", auf dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes und auf dem Organismuscharakter beider. Mit diesen drei

---

1935; besprochen durch Lietzmann in Sav. kan. XXVI (1937), S. 506 ff. — Wilhelm Maurer, Bekenntnis und Sakrament; Berlin 1939; dazu die Rezensionsabhandlung Heinz Dietrich Wendlands unter dem Titel „Pneumokratie und Kirchenrecht" im Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 (1941/42), S. 29 ff. — H. von Campenhausen, Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche; Th. Bl. 1941, Sp. 279 ff. — F. M. Braun, Aspects nouveaux du problème de l'église; Freiburg (Schweiz) 1942; deutsche Übersetzung „Neues Licht auf die Kirche", Einsiedeln-Köln 1946.

b) Für die Reformationsgeschichte: Ernst Rietschel, Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte, Jg. 50, Heft 2 (Nr. 154); Leipzig 1932. — Karl Eger, Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung bei Luther; Theol. Studien u. Kritiken, N. F. I (1934), S. 77 ff. — Wilhelm Maurer, Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation (Schriften des Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck, Heft 2, Kassel 1940). — Heinrich Bornkamm, Das Ringen reformatorischer Motive in den Anfängen der sächsischen Kirchenverfassung, Archiv f. Reformationsgeschichte 41 (1948), S. 93 ff. — Josef Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens; Breslau 1937; dazu die Rezensionsabhandlungen Liermanns in Sav. kan. XXVIII (1939), S. 656 ff. und Wendlands im Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 (1941/42), S. 29 ff.

Gedanken ist die Möglichkeit von Kirchenrecht theologisch bejaht und ein gewisser Rahmen für seine Gestaltung gegeben. Abgesehen von dem ersten Gedanken, über den ein völliger Consensus erzielt scheint, differieren die Auffassungen im Einzelnen noch, jedoch keineswegs in einem Maße, das eine kirchenrechtliche Anknüpfung hinderte. Hinsichtlich des Organismusdenkens hat JOSEF BOHATEC mit seinem überaus gründlichen und glänzend geschriebenen Werk den unerläßlichen Anschluß für die reformatorische Theologie bereits hergestellt; und zwar nicht nur, wie der Titel seines Werkes vermuten läßt, für die reformierte, sondern auch für die lutherische Theologie. Eine systematische Studie zum organologischen Verständnis der Kirche liegt ferner vor in dem Vortrag FRIEDRICH KARL SCHUMANNS über „Das Wesen der Kirche als Gesetz ihrer äußeren Gestalt" (1935). Einen wertvollen systematischen Beitrag zur „Sichtbarkeit der Kirche" hat HANS LAUERER mit seinem gleichnamigen Aufsatz im „Luthertum" 1939 geliefert; ihm steht die den neutestamentlichen Befund übersichtlich zusammenstellende Vorbereitungsarbeit HEINZ DIETRICH WENDLANDS für den lutherischen Weltkonvent, „Die geistleibliche Gestalt der Kirche", in dem gleichen Jahrgang des „Luthertums" glücklich zur Seite.

2. Auffallend gering ist der Anteil der *Systematik* an dieser Bemühung, wenn man von der Streitliteratur des Kirchenkampfes absieht. Infolgedessen ist es gegenwärtig der Kirchenrechtslehre noch kaum möglich, Ergebnisse aus der reichen theologischen Literatur für das Problem des Kirchenbegriffs im Kirchenrecht zu gewinnen; die Feststellung des dogmatischen Ertrages exegetischer und historischer Forschungen gehört in die Hand eines Theologen, nicht eines Juristen, wenn nicht die verhängnisvolle Tradition des theologischen Dilettantismus im evangelischen Kirchenrecht fortgesetzt werden soll[1]). Gegen eine entsprechende Auswertung der Streitliteratur des Kirchenkampfes spricht darüber hinaus der mangelnde zeitliche und innere Abstand; es läßt sich heute noch nicht recht absehen, welches Gewicht ihr im Rahmen der Arbeit am Kirchenbegriff insgesamt zufällt; das erschütternde Erbe an innerkirchlichen Verstimmungen und Fronten politischer und persönlichster Natur, das der Kirchenkampf hinterlassen hat, zieht einer Würdigung dieser Literaturgattung vorläufig sehr enge Grenzen[2]).

Einen systematischen Beitrag zum Kirchenbegriff liefert FRIEDRICH BRUNSTÄD. Er wendet sich in erster Linie gegen „die unglückliche Unter-

1) Vgl. Teil I dieses Berichtes (Heft 1, S. 71 ff.).

2) Allgemein ist an dieser Streitliteratur zu beklagen — aber freilich auch aus den Zeitverhältnissen heraus zu entschuldigen —, daß sie den Kontakt mit der Kirchenrechtsliteratur nicht wahrt. Eine bemerkenswerte Ausnahme macht RICHARD WIDMANN, Kirche und Recht, S. 27 ff.

scheidung der unsichtbaren und sichtbaren Kirche", durch die „das rechte Verständnis der verfaßten Kirche ... von jeher ... erschwert und verdunkelt worden" sei (S. 6). „Die metaphysischen Kategorien Wesen und Erscheinung werden herangezogen. Man redet von Wesenskirche und Erscheinungskirche. Und da metaphysisch die Erscheinung abzuwerten ist, so wird daraus die Idealkirche und die empirische Kirche, die sich der Idealkirche nur anzunähern vermag. Dann hätten wir die vielberufene Kirche der Idee, welche die Reformatoren so entschieden ablehnen. ... Die Wesenskirche wird dann noch mit der Geistkirche, die empirische oder Erscheinungskirche mit der Rechtskirche gleichgesetzt" (S. 6—7). Demgegenüber: „Die eine Kirche ist sichtbar und unsichtbar zugleich. Man kann nicht von unsichtbarer und sichtbarer Kirche reden, sondern nur von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche" (S. 7). Brunstäd unterscheidet dann des Näheren „Kyriake, d. h. was des Herrn ist, ... die Christusverbundenheit. ... Das ist die Kirche als Glaubenswirklichkeit. ... Was man unsichtbare Kirche genannt hat, sollte man eindeutig und bestimmt Kyriake, Christusverbundenheit im Glauben aus der suchenden Liebe Gottes nennen. Sie ist nicht Glaubenswirklichkeit, weil sie unsichtbar ist, sondern sie ist unsichtbar oder richtiger, verborgen, weil sie Glaubenswirklichkeit aus Offenbarung ist" (a. a. O.). Sodann die Ekklesia oder Gemeinde: „Die Berufung macht die Ekklesia. Christi Wort, das Christuszeugnis nach der Schrift in Wort und Sakrament, bildet die Gemeinde. Die Zugehörigkeit zum Herrn, zu der wir berufen werden, verbindet uns untereinander, so wird die Versammlung um das Christuszeugnis Gemeinde" (S. 8).

Die verfaßte Kirche wird bestimmt als „bekennender Wille der Gemeinde zur Kyriake" (S. 8). Dieser Wille wird geweckt durch das Ministerium verbi divini: „Das Amt der Verkündigung („Gleich wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch") ... bildet die Gemeinde und weckt in ihr den Willen zur Christuszugehörigkeit im Glauben" (S. 9—10); aber es „ist menschlicher Wille, darum immer auch fehlsam, irrend, schwach, gebrochen, sündig wie aller menschliche Wille"; „die verfaßte Kirche ist die menschliche Verantwortung" (S. 8), „sie steht unter dem Glaubensernst bestimmter konkreter Entscheidung und Bewährung in gegenwärtigem Handeln Gottes mit uns" (S. 9).

Das Ergebnis lautet: „So spannt sich ein Lebenszusammenhang Kirche in der Dreiheit von Kyriake, Ekklesia und verfaßter Kirche aus göttlichem Handeln und menschlicher Verantwortung" (S. 9). „Kirche und verfaßte Kirche, oder wie wir auch sagen dürfen, Kirche und Kirchentum sind unzertrennlich verbunden wie göttliche Gnadentat und menschliche Verantwortung, aber sie sind nicht zu vereinerleien. Keine verfaßte Kirche kann von sich aus sagen, sie sei die Kyriake als solche, in keiner verfaßten

Kirche erschöpft sich diese, an keine verfaßte Kirche ist sie gebunden, durch keine begrenzt oder bedingt. . . . Immer aber kann sich die verfaßte Kirche nur im Bekenntnisse konstituieren. Alles Kirchentum muß „konfessionell" sein oder es trägt den Namen Kirche zu unrecht. Eine bekenntnislose oder nicht in der Einheit des Bekenntnisses stehende „Kirche" ist ein Verband oder ein Bund . . ." (S. 10—11). — Unter dieser Voraussetzung heißt es — mit einer Wendung gegen Sohms und Foersters Bestreitung der Kirchenqualität verfaßter Kirchen —: verfaßte Kirche „ist menschlicher Wille, darum . . . sündig wie aller menschliche Wille. So gewiß aber der Sünder gerechtfertigt ist durch den Glauben, so gewiß ist es die verfaßte Kirche und soll sie ihres Glaubens leben. Sie ist Kirche und trägt den Namen zu Recht, weil und insofern sie aufgebotener, berufener, verantwortlicher und bekennender Wille zur Kyriake, zur Christuszugehörigkeit ist" (S. 8—9).

Mit ähnlicher Tendenz wie Brunstäd schreibt KURT SCHWINDEL bereits 1933 seinen Aufsatz „Kirche und Jurisdiktion"; in seinem einleitenden Teil setzt er sich gegen den „spiritualisierten und individualisierten Kirchenbegriff" Rudolf Sohms ab (S. 140). Seine Argumente decken sich insoweit mit solchen, die bereits Günther Holstein gegen Sohm vorgebracht hatte; jedoch findet man Holstein nicht zitiert.

III. Damit ist die Reichweite der Nachwirkung Sohms auf den Kirchenbegriff in unserem Zeitraum umrissen. Ihre theologischen Voraussetzungen entsprechen der theologischen Diskussionslage spätestens von der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre ab nicht mehr; sie bietet das Bild eines ziemlich einseitigen Für oder Wider. Holsteins Kirchenbegriff wird durch sie nicht überwunden. So verdienstlich diese Arbeiten zu ihrer Zeit waren, gehören sie doch noch zu den Stimmen neuprotestantischen Denkens, das, wenn auch vielleicht latent, ein realer Faktor in Gemeindetheologie und Kirchenpolitik war [1]). Schon Foerster hatte auf die der Sohmschen Geschichtsauffassung immanente Neigung zur Staatsaufklärung aufmerksam gemacht (Preisschrift S. 74); die Folgerungen, zu denen Georg Wünsch auf Grund des Sohmschen Kirchenbegriffes gelangte, bestätigen diese Feststellung.

Man wird Sohm nicht mehr gerecht, wenn man seine Arbeiten nur als Material zum kirchenrechtlichen Fachproblem des Kirchenbegriffs behandelt. Nachdem die systematische Theologie dieses als solches vernachlässigt und die Kirchenrechtslehre es erledigt geglaubt hat, hat es

1) Über die Bedeutung des Neuprotestantismus für den Berichtszeitraum äußert sich, auch im Hinblick auf das Problem des Kirchenbegriffs, EDMUND SCHLINK in seiner Schrift „Der Ertrag des Kirchenkampfes", Gütersloh 1947, S. 10 f.

sich über das Geschichtsbild des neuprotestantisch denkenden Bürgertums einen Wirkungsbereich verschafft, mit dessen Aufhellung heute kaum erst begonnen wurde. Die Kulturkritik der vergangenen Jahrzehnte wird daher wahrscheinlich in ganz anderen als kirchenrechtlichen Zusammenhängen immer wieder auf Sohmsche oder von Sohm beeinflußte Gedanken stoßen. In vier verdienstlichen Arbeiten ist in unserem Berichtszeitraum der Versuch gemacht worden, dergleichen Zusammenhänge festzustellen; sie hier zu würdigen, hieße den durch die Themastellung gezogenen Rahmen des Berichtes überschreiten, sie können daher lediglich genannt werden: Heinrich Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage — Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1936 — S. 90 ff. und 255 ff.; Günther Krauss, Der Rechtsbegriff des Rechts — Eine Untersuchung des positivistischen Rechtsbegriffes im besonderen Hinblick auf das rechtswissenschaftliche Denken Rudolf Sohms; Hamburg 1936. — Wilhelm Kamlah, Christentum und Selbstbehauptung; Frankfurt a. M. 1940. — Gerhard Kuhlmann, Rudolph Sohm und unsere gegenwärtige kirchenrechtliche Situation (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 — 1941/42 — S. 1551—72).

B.

I. Holsteins Kirchenbegriff ist beherrschend für die Kirchenrechtstheorie unseres Zeitraumes. Er wird jedoch nur von Friedrich in annähernder Reinheit vertreten. In der Praxis wirkt neben dem Holsteinschen der historisch-phänomenologische Kirchenbegriff der Stutzschen Kirchenrechtsschule mächtig nach. Das für diese Praxis maßgebliche Lehrbuch wird Liermanns „Deutsches evangelisches Kirchenrecht".

1. Für Friedrich folgt, wie für Holstein, die Sichtbarkeit der Kirche aus einem statisch-statuarischen Verhältnis von Heilsordnung und Schöpfungsordnung. In den „sichtbaren Zeichen . . . liegt die Schnittlinie, in der die Ebene der Heilsordnung die Schöpfungsordnung durchquert, in der die unsichtbare Kirche eine sichtbare Gestalt annimmt, indem sie sich dabei der Ordnungen der Welt bedient" (S. 7—8). Wenig später heißt es: der Grundsatz vom Priestertum aller Gläubigen „wandelt sich an der Schnittlinie der Heils- und Schöpfungsordnung in eine Ordnung dieser Art um und wird damit die Unterlage verfassungsrechtlicher Sätze, also auch ein Verfassungsprinzip" (S. 8). Hier wird also offenbar auch dem sich selbstbezeugenden Evangelium eine die Ordnungswelt normativ umgestaltende Energie zugesprochen, und es bleibt damit nicht nur auf die Herübernahme der vorgesehenen „Ordnungen der Welt" angewiesen. Hierin bleibt das Verhältnis von Recht und Kirche unklar; im Teil III dieses Berichtes wird davon noch zu handeln sein. Hier sei lediglich noch Friedrichs abschließende Umschreibung des (lutherischen) Kirchenbegriffs wiedergegeben: „Evange-

lische Kirche ist danach Predigtamt und Gemeinde, und zwar ist diese Ordnung . . . gegründet auf den Willen Gottes, der in dieser so gestalteten Kirche den Menschen das Mittel darbietet, sich dem Wirken des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament auszusetzen und in der Verbundenheit mit seinen Mitmenschen zu leben und hineinzufinden in die Communio Sanctorum, in die unsichtbare Kirche, das Reich Gottes" (S. 9).

Dies führt zu folgenden Fragen:

a) Die Darlegung des lutherischen Kirchenbegriffes schließt mit den erwähnten Sätzen ab. D. h.: Friedrich beschränkt sich darauf, die *Theorie* über Luthers Kirchenbegriff vorzutragen. Offen bleibt das entscheidende Problem, das der lutherische Kirchenbegriff dem Kirchenrechtler bietet: Was bedeuten die aus dem Begriff der unsichtbaren Kirche abgeleiteten Verfassungsgrundsätze, solange zweifelhaft ist, ob das konkrete sichtbare Kirchentum als Kirche in diesem Sinne angesprochen werden darf? Friedrich kommt in anderem Zusammenhang mit wenigen Sätzen auf dieses Problem zu sprechen: „Wenn diese Verbände nicht einfache Zweckverbände sein wollen, sondern Kirche, dann müssen die Kräfte ihres Zusammenhaltes im letzten aus der Christusverbundenheit fließen und ihr Kirchenregiment das Predigtamt in sich schließen. *So sind* auch *tatsächlich die Verfassungen der deutschen Landeskirchen aufgebaut.* Die Schwierigkeit liegt nur immer darin, daß die Kirchenleitung die nach Gesetz und Verordnung ablaufende Verwaltung in richtigem Einklang, ja in Abhängigkeit hält von den aus dem Predigtamt fließenden Forderungen einer kirchlichen Führung" (S. 10—11). Da es im Anfang dieser Ausführungen zum Kirchenbegriff heißt: „Für das deutsche evangelische Kirchenrecht kommt in erster Linie der lutherische Kirchenbegriff in Betracht" (S. 5), so wird dem Leser der Schluß aufgenötigt, daß das deutsche Landeskirchentum mit seiner rechtlichen Ordnung dem lutherischen Kirchenbegriff im wesentlichen genüge. Es ist nun zwar kaum anzunehmen, daß dies die Meinung des Verfassers ist. Aber das Problem, das ja zu den heikelsten aller kirchlichen Probleme gehört, wird, statt in einer Auseinandersetzung mit Sohm und Erich Foerster geklärt zu werden, verharmlost.

b) Unverkennbar ist Friedrichs Zurückstreben zu den Quellen und eine kritische Behandlung der Sekundärliteratur. Als erster — soweit ich sehe — weist Friedrich auf den Widerspruch hin, der hinsichtlich des Kirchenbegriffs zwischen dem ersten und dem zweiten Bande von Sohms Kirchenrecht besteht. Die Korrekturen, die Sohms Lutherbild durch Holl erfahren hat, werden berücksichtigt. Als Quellen für seinen Kirchenbegriff werden dagegen außer Schriftstellen nur Lutherzitate angeführt; der Inhalt der Bekenntnisschriften zum Kirchen- und Amtsbegriff sowie zur Kirchen-

ordnung wird nicht berücksichtigt. Man erkennt hieran die Lücke, die für die Kirchenrechtslehre in der dogmatischen Darstellung des Kirchenbegriffs damals noch bestand, und die erst später (1940) durch Schlinks „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ [1]) geschlossen wurde.

2. Liermann setzt sich zunächst ab gegen die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in der Kirchenrechtslehre bis zu Sohm. „Es ist nicht weiter verwunderlich, daß diese scheinbar so klare Scheidung, die vor allem auch den Gegensatz zum katholischen Kirchenbegriff, bei dem ecclesia invisibilis und ecclesia visibilis in eines zusammenfallen, so einleuchtend hervorhob, gerade von der evangelischen Kirchenrechtslehre gern aufgegriffen wurde. Man hatte da reinen Tisch, konnte einleitend die unsichtbare Kirche streifen, sie mit einem Satze als rechtlich unerheblich bezeichnen, um dann ihr Dasein zu vergessen und sich ausschließlich dem Rechte der sichtbaren Kirche zuzuwenden. . . . Die bequeme Teilung erbte sich wie eine ewige Krankheit fort und säkularisierte . . . um nicht zu sagen — profanisierte Kirche und Kirchenrecht“ (S. 8).

Dieser älteren Auffassung gegenüber findet Liermann — wie Holstein — „die Grenzen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche geöffnet: Kirche im letzten und höchsten Sinne findet sich in der unjuristisch verfaßten, aber doch gesellschaftlich geordneten Gruppe der ersten Christenheit. Sie ragt in den Rechtswerdungsprozeß der urchristlichen Gemeinden hinein und es ist kein Grund einzusehen, weshalb sie sich von der Kirche auf Erden gelöst hätte, als dieser Prozeß vollendet war“ (S. 10). Getragen wird diese Auffassung einmal von Erwägungen zum biblischen und urchristlichen Befund, die sich sachlich mit denen Holsteins decken, aber doch weit mehr als bei Holstein von einem historischen statt von einem dogmatischen Interesse getragen sind — die Unsicherheit in der Methodenfrage macht sich hier bemerkbar —, sodann aber von einer *soziologischen* Betrachtungsweise. Mit dieser macht Liermann sich von Holstein unabhängig und beschreitet eigene Wege.

a) Zur „Erkenntnis der Kirche als soziologisches Phänomen“, die er als „wesentlichen Faktor für die Erkenntnis des Wesens der Kirche überhaupt“ bezeichnet, zieht Liermann die von dem Soziologen Ferdinand Toennies geprägte Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft heran. Kirche ist einerseits „religiöse Gemeinschaft“, wobei Gemeinschaft „innere, von selbst gewachsene, geistige Verbundenheit, etwas Gewordenes, nicht Gemachtes“ bedeutet (S. 10). Sie ist andererseits aber auch „Gesellschaft“, d. h. hier: „menschliche Gruppe, die ohne innere, natürliche Verbundenheit lediglich durch das äußere Band rechtlicher Beziehungen zusammengehalten

1) Vgl. unten S. 134 ff.

wird. . . . Je nachdem nun das gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Element überwiegt, ändert die Kirche ihren soziologischen Charakter. . . . Eine Kirche, die nur Gemeinschaft sein will, verzichtet zugunsten der Wirkung in die Tiefe vollkommen auf die Wirkung in die Weite und Breite. Sie wird zur Sekte, die sich ihrem innersten Wesen nach nur mit soziologischen, nicht mit juristischen Mitteln von der Kirche scheiden läßt. . . . Im Gegensatz zur weltfremden Sekte steht die weltoffene Kirche. Sie ist sich ihres missionarischen Auftrages bewußt und öffnet ihre Tore allen, die kommen wollen. Nichts charakterisiert diesen soziologischen Zug des Kirchentums besser als die Kindertaufe! Die Kirche gewinnt dadurch Mitglieder als Gesellschaft, ohne zu wissen und ohne zu fragen, ob deren fernere geistige Entwicklung sie jemals der kirchlichen Gemeinschaft teilhaftig werden läßt" (S. 10—11).

Diese Unterscheidung von gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Existenzweise der Kirche gewinnt bei Liermann die Bedeutung einer Kategorie, ohne die eine soziologisch-empirische Existenz der Kirche, auch der Gemeinde (S. 9), überhaupt nicht denkbar und feststellbar ist. Und weil in der „Gesellschaft" die Möglichkeit und Notwendigkeit zu rechtlichen Organisationsformen bereits angelegt ist, stellt sich der Bejahung von Kirchenrecht nun nichts mehr in den Weg: es „wächst sich innere religiöse Verbundenheit in Zusammenhang mit gesellschaftlichem Zusammenleben auf Grund dieser Verbundenheit notwendig zur rechtlichen Organisation aus" (S. 14). Das Ergebnis ist also kein anderes, als es Harnack seinerzeit vorgetragen und Sohm bekämpft hatte. Unter der präsumptiven Kraft, die die Kategorie Gemeinschaft — Gesellschaft gewinnt, geht der biblisch-theologische Kirchenbegriff gänzlich verloren — „die religiöse Betrachtung im Hinblick auf die ekklesia im höheren Sinne scheidet hier vollkommen aus", heißt es S. 11 — und das Ergebnis ist kein anderes, als Sohm es[1]) im Begriff der Religionsgesellschaft der herrschenden Lehre seiner Zeit vorgehalten hatte: „. . . so läßt sich Kirche im Rechtssinne nur definieren als rechtliche Organisation eines Teiles der Christenheit" (S. 15); „Kirche im Rechtssinne ist diejenige Kirche im soziologischen Sinne, welche auch durch das Recht zu einer Einheit zusammengefaßt ist" (S. 18), eine „rechtliche Organisation von Christen auf der Grundlage evangelischen Glaubens" (S. 17). Vergegenwärtigt man sich, daß die Kirche im soziologischen Sinne vorher bereits (S. 10) als „menschliche Gruppe" beschrieben worden war, „die ohne innere natürliche Verbundenheit lediglich durch das äußere Band rechtlicher Beziehungen zusammengehalten wird", so kann man sich nicht enthalten, diese Definition rein tautologisch zu nennen. Liermann selbst

1) Bd. II, S. 11—13.

hebt das Unbefriedigende dieser Definition wiederholt hervor: „Gegenüber der Innerlichkeit des religiösen und der Vielgestaltigkeit des soziologischen Kirchenbegriffes muß die Definition der Kirche mit juristischen Mitteln notwendig arm und eng wirken" (S. 14); „bereits hier zeigt sich die Unmöglichkeit einer rein juristischen Methode im Kirchenrecht" (S. 15).

Indessen ändert dies an der Verbindlichkeit des Ergebnisses nichts. Im Gegenteil, Liermann bezeichnet die „Betrachtung der Kirche als gesellschaftliche Erscheinung", die ihn zu diesem Ergebnis geführt hat, als unaufgebbar: sie „kann ihren beiden Seiten, der geistlichen und der weltlichen, am besten gerecht werden. Sie schlägt Brücken zwischen Theologie und Jurisprudenz und wird auf diese Weise zur natürlichen Verbindung zwischen beiden Disziplinen, zugleich auch zum Weg über die Grenze zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche" (S. 10).

Das Ergebnis allerdings widerlegt diese Meinung. Die Einheit des Kirchenbegriffs, um derentwillen die soziologische Betrachtungsweise eingeführt wurde, wird nicht erreicht. Am Ende steht wiederum ein Dualismus: „Die Kirche im rein religiösen Sinne, die Gemeinschaft der Christus Verbundenen, . . . ist der irdischen Verbundenheit von Christen nicht gleichzusetzen. Aber sie ragt in die mannigfaltigen Formen christlichen Zusammenlebens auf Erden hinein. . . . Auch diese Formen des Zusammenlebens von Christen auf Erden bezeichnet man als Kirche, soweit sie nicht den besonderen soziologischen Typ der weltabgewandten Sekte aufweisen" (S. 17—18).

Zwar soll, wie sich bereits aus der Darstellung der Lehre von den Religions- und den Rechtsnormen [1]) ergab, der religiöse Kirchenbegriff dem rechtlichen vorgeordnet sein. Aber diese Vorordnung ist in dem Rechtsbegriff der Kirche in keiner Weise verankert; sie hängt davon ab, ob jene These von dem „Hineinragen" (S. 17, auch schon S. 9) der Wesenskirche in die Rechtskirche Anerkennung findet. Dies aber ist Auffassungssache. Holstein hatte von einem solchen „Hineinragen" in umgekehrter Richtung gesprochen („. . . für Luther ist die Kirche . . . ein . . . ins Metaphysische und Transzendente mystisch Hineinragendes") [2])! Und auch für Liermann ist diese Entscheidung jenseits allen Wissens und aller rechtsphilosophischen „Scheingründe" in das freie Bekenntnis des Einzelnen gestellt: „Ich glaube an die Kirche oder ich glaube nicht an die Kirche. Wenn ich an die Kirche glaube, nicht im Sinne des Daseins einer so genannten juristischen Person — an diese brauche ich nicht zu glauben, weil ich ihrer Existenz gewiß bin — sondern an ‚die Kirche' im religiösen Sinne, so ist sie, die Kirche, für mich das Zentrale" (S. 2). Ein zwingendes logisch-rationales Kriterium,

1) Vgl. Th. R. N. F. 18, 1950, 84 f.

2) Holstein, Grundlagen, S. 175; gegen ihn, in Übereinstimmung mit Liermann, Foerster, ZKG 1929, S. 324.

mit dessen Hilfe er sich von der positivistischen Tradition seines Faches freimachen könnte, bietet sich also dem Kirchenrechtler nicht, so oft und so deutlich immer wieder (S. 1, 2, 8, 15 u. a.) dieses Programm vertreten wird.

b) Abgesehen von diesem Ergebnis drängen sich einige Fragen zu der Methodenwahl Liermanns auf.

Zunächst erhebt sich die Frage, ob das Begriffspaar Gemeinschaft — Gesellschaft eine für unseren Zusammenhang genügende Bestimmtheit besitzt. Es ist zur Erhellung des Kirchenbegriffs auch von theologischer Seite[1]) herangezogen worden, aber mit Ergebnissen, die dem Liermanns widersprechen. In beiden Fällen kommen die Theologen zu dem Ergebnis, daß „die Kirche Luthers völlig auf die Seite der ‚Gemeinschaft' zu stehen komme (Rietschel S. 13); das Vorhandensein „gesellschaftlicher" Elemente wird beide Male verneint. Man darf hieraus schließen, daß sich das Begriffspaar zur Verständigung zwischen Theologen und Kirchenrechtlern wenig eignet.

Sodann erfolgt die Heranziehung soziologischer Methoden ohne Auseinandersetzung mit theologischen Bedenken, die, soweit sie in unserem Berichtszeitraum laut geworden sind, im ersten Teil dieses Berichts bereits wiedergegeben wurden. Schon vorher, speziell in der Frage des Kirchenbegriffs, hatte die Theologie zwischen den Erscheinungsjahren des „Jahrhunderts der Kirche" (1926) und Liermanns Kirchenrecht (1933) mehrfach soziologische Betrachtungsweise abgelehnt. Bultmann warnte seinerzeit gegenüber Lohmeyer, „an dem konkreten Tatbestande der urchristlichen Gemeinschaft . . . die Bedingungen jedes religiösen Gemeinschaftsgedankens erläutern" zu wollen. Man „wird jene — sc.: allgemein geschichtlichen — Kategorien vielleicht in bestimmten Grenzen gelten lassen, aber mit dem Bewußtsein, daß das Eigentümliche und Wesentliche einer einzelnen geschichtlichen Erscheinung in ihnen gerade nicht erfaßt wird"[2]). Ihm folgt Karl Ludwig Schmidt in seinem Referat auf dem ersten deutschen Theologentag 1927[3]): „Vom bloßen Gemeinschaftsgedanken aus erreicht man also gar nicht, was die Kirche besagt. Entscheidend ist die Gemeinschaft

1) Ernst Rietschel (a. a. O.) und Erich Foerster in ZKG 1942, S. 115. Auch Sprengel im Archiv für ev. KR. 2 (1938), S. 113 ff.

2) Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Zu Ernst Lohmeyers gleichnamigem Buch, Theol. Bl. 1927 (Nr. 3), Sp. 66 ff.

3) Das Kirchenproblem im Urchristentum, Theol. Bl. 1927 (Nr. 11), Sp. 293 f. Mit ihm nahezu wörtlich übereinstimmend übrigens auch Ernst Steinbach, Blätter zur kirchlichen Lage 1933 (Heft III), S. 16: „Eben nicht religiöse Gemeinschaft, sondern . . . das persönliche Verhältnis einer Gefolgschaft zu ihrem Herrn."

mit Christus." Weiter Heinz Dietrich Wendland in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung [1]): „Der Glaubensbegriff der Gemeinschaft ist in der Weise eigen bestimmt, daß er in keinen Allgemeinbegriff der Gemeinschaft aufgenommen werden kann." Schließlich Emil Brunner [2]): „Auch die Kirche als soziologisch greifbares Gebilde ist nicht, wie Tillich (Kirche und Kultur) und Dibelius (Das Jahrhundert der Kirche) meinen, aus *allgemeinen* soziologischen Begriffen, sondern nur von der Kirche des Glaubens her *richtig* zu verstehen. Es gibt wohl außerchristliche Kultgemeinschaften, aber keine außerchristlichen Kirchen." Ganz allgemein ferner Friedrich Karl Schumann, Kirche und Lehre, a. a. O. S. 47 ff. In eine Auseinandersetzung mit diesen theologischen Bedenken tritt Liermann nicht ein.

3. Der Mangel an Zusammenarbeit zwischen Theologie und Kirchenrechtslehre, der sich in solchen Einzelbeobachtungen ausspricht, ist ein Erbübel, das der protestantischen Kirchenrechtslehre von ihren Anfängen an haftet. Empfunden wird es meist auf juristischer Seite stärker [3]) als auf theologischer; Holsteins Werk ist nichts anderes als der aus diesem Empfinden heraus geborene Versuch, diese Isolierung zu durchbrechen. Die theologiegeschichtliche Konstellation, in die seine „Grundlagen" eintraten, hat aber zusammen mit seinem frühen Tode (1931) den Erfolg dieses Versuchs in einer besonders tragischen Weise verhindert. Die Kenntnis dieser Konstellation ist notwendig, um über Mängel der Kirchenrechtslehre unseres Berichtszeitraumes, die sich gerade dem Theologen aufdrängen, ein gerechtes Urteil zu gewinnen.

Drei Ereignisse geben in unserem Zeitraum der Arbeit am Kirchenbegriff besonders starke Impulse: die theologische Arbeit in ökumenischem Rahmen, das Erscheinen des „Jahrhunderts der Kirche" von Otto Dibelius und das militante Auftreten einer häretischen Bewegung — der „Deutschen Christen" — innerhalb des deutschen evangelischen Kirchentums. Auf alle drei Ereignisse reagiert die Theologie alsbald. Die Reaktion auf die ersten beiden Impulse zeigt sich bereits auf dem ersten deutschen Theologentag 1927, dessen Beiträge zum Kirchenproblem [4]) eine reiche monographische

1) Der christliche Begriff der Gemeinschaft, Theol. Bl. 1930 (Nr. 6), Sp. 130.

2) Das Gebot und die Ordnungen, 1. Aufl. 1932; hier zitiert nach der 4. Aufl. von 1939, S. 517.

3) Z. B. gerade auch von Liermann — vgl. dessen Bericht „Die Kirchenrechtswissenschaft im evangelischen Deutschland" in der Ev.-luth. Kirchenzeitung 3 (1949), Nr. 12 vom 30. Juni 1949, S. 178—181.

4) K. L. Schmidt, Das Kirchenproblem im Urchristentum, Theol. Bl. 1927, Sp. 294 ff.; Eger, Die Frage nach dem Wesen der Kirche in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die praktische Theologie; Deutsche Theologie (vgl. Anm. 3), S. 134 ff.

Literatur auslösen. Holstein verzeichnet insoweit nur die Impulse selbst; er zitiert den deutschen Bericht über die Stockholmer Weltkirchenkonferenz von Adolf Deißmann und das „Jahrhundert der Kirche“ [1]), beide übrigens bemerkenswert unkritisch; den Ertrag des ersten deutschen Theologentages konnte er in seinen „Grundlagen“ schon nicht mehr verarbeiten, da der Tagungsbericht erst etwa gleichzeitig mit diesen im Druck erschien [2]). Als der Kirchenkampf einsetzte, war Holstein bereits gestorben. Die Folge war, daß Holsteins „Grundlagen“ die theologische Diskussion um den Kirchenbegriff in einem Zeitpunkte fixierten, in dem sich grundlegende Änderungen derselben vorbereiteten, ja man wird sagen dürfen, daß Holstein die Kirchenrechtslehre auf Fundamenten aufführte, mit deren Abtragung die zeitgenössische Theologie bereits begonnen hatte. Sein Tod vereitelte eine laufende Verarbeitung der Erweiterungen, die das theologische Denken über die Kirche erfuhr; ein zweiter Jurist, der die theologische Grundlagenliteratur so lückenlos verarbeitet hätte, fand sich nicht; die Kirchenrechtslehre blieb notgedrungen auf den stetig mehr überholten Holsteinschen „Grundlagen“ stehen. Wenn man die Fülle und Schwierigkeit der theologischen Literatur zum Kirchenbegriff kennt und insbesondere weiß, wie wenig die Systematik auf die Fragen der Kirchenrechtslehre eingestellt war und ist, wird man dies nur mit Einschränkungen der Kirchenrechtslehre zum Vorwurf machen.

II. Es liegt, wie bereits oben bemerkt, außerhalb der hier gestellten Aufgabe und Möglichkeiten, die theologische Arbeit am Kirchenbegriff während der Zeit von 1933 bis 1945 allgemein darzustellen. Die im folgenden behandelten Arbeiten sind unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, ob in ihnen ausdrücklich eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kirchenbegriff Holsteins stattfindet.

Die Ansätze zu einer solchen Auseinandersetzung hat Wilhelm Otto Münter in seiner bereits erwähnten Dissertation mit bemerkenswerter Sicherheit erkannt und formuliert. „Die Ursache solcher Diskrepanz (sc.: zwischen Wesens- und Rechtskirche) liegt darin, daß Holstein keine Konsequenzen aus der Lehre vom äußeren Wort für den Kirchenbegriff zieht und die Wesenskirche nicht als eine durch das Wort auch als äußere Kirche konstituierte Größe anerkennt. So treibt es ihn wieder zu der Zerreißung zwischen Wesenskirche, die Erlösungsordnung ist, die im Wort wirkt, die vor dem Recht und jenseits des Rechtes steht, und der Kirche als geschichtlicher Gemeinschaft und sozialer Erscheinung, die der Schöpfungsordnung und damit der ordnenden Macht des Rechtes unterworfen ist. Bei Holstein

1) Holstein, S. 75, 79 bzw. S. 244.

2) „Deutsche Theologie“. Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach (Herbst 1927), herausgegeben von A. Titius; Göttingen 1928.

ist die tiefe Kluft, die sich bei Sohm zwischen der unsichtbaren Kirche Christi und der äußeren nur weltlichen Christenheit auftut, zwar überbrückt; die Rechtskirche ist Kirche. . . . Aber in der endgültigen Verhältnisbestimmung . . ., die ausdrückt, daß die Rechtskirche die Wesenskirche nicht über wuchern darf, . . . zeigt sich, daß es sich auch noch bei Holstein im Grunde um zwei heterogene Größen handelt, deren mühsame Verkoppelung das Prädikat ‚Halbheit' nicht mit Unrecht erntete" (S. 15). (Gegen Höfling:) „Anstatt die klare lutherische Lehre von der göttlichen Institution des Amtes und dem göttlichen Mandat an die Kirche, Amtsträger hierfür zu bestellen, einfach abzulesen, macht sich als oberstes exegetisches Prinzip . . . das von Möhler übernommene Apriori von der Priorität der unsichtbaren Kirche geltend" (S. 59). — Münter selbst hat mit der umsichtigen Entfaltung und theologiegeschichtlichen Beleuchtung des Problems einen wichtigen Beitrag geleistet. Das Schwergewicht seiner Arbeit liegt aber in der Erörterung des Rechtsbegriffs; die Würdigung seiner Arbeit muß darum für den dritten Teil dieses Berichtes vorbehalten bleiben. Die Problematik des Kirchenbegriffs zu bewältigen, ist ihm nicht mehr gelungen[1]); „die Kirche erscheint jetzt" — d. h. nach dem Befund der Bekenntnisschriften — „als ein Sozialgebilde („Sozialgebilde fluktuierenden Charakters" — heißt es S. 7), für deren Ordnung und Gestalt im Amt ein durchgehender Strukturgrundriß ‚jure divino' gegeben ist" (S. 9). Diese nach den lutherischen Bekenntnisschriften unabweisbare Ausgangssituation führt „die Gefahr" herauf, „daß das ‚jus divinum' weltlichem Recht gleichgeachtet werden könnte . . ., so daß auf diesem Umwege die fälschliche Gleichsetzung von Gesetz und Evangelium, wie man sie im kanonischen Recht bekämpft hat, mit all ihren Folgen der Vermischung von weltlicher und geistlicher Macht wieder in die Kirche ihren Einzug hielte" (S. 48). Münter will dieser Gefahr vom Rechtsbegriff her begegnen: es „kann das ‚jus divinum' nur . . . als ‚göttliches Recht' verstanden und gebraucht werden, wenn dies unter steter Beachtung der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium geschieht" (S. 49).

1. Diesem letzteren Hinweis gemäß verhält sich dann in der Tat die gleichzeitige und folgende theologische Literatur, die für die Kirchenrechtslehre Grundlagenbedeutung hat. Aber sie entfaltet die Dialektik von Gesetz und Evangelium nicht im Hinblick auf den Rechtsbegriff, sondern — theologisch wie historisch folgerichtig — an einer Vorfrage, nämlich der lutherischen Lehre von den beiden Reichen. Dies geschieht in den genannten Arbeiten von Harald Diem, Edmund Schlink und Gustaf Törnvall. Diese drei arbeiten, unabhängig voneinander, gleichzeitig an

1) Er wurde nach längerer Schutzhaft eingezogen und fiel im Osten.

dem gleichen Thema und gelangen zu Ergebnissen von zuweilen geradezu überraschender Übereinstimmung. Diese Ergebnisse führen, wenn sie nicht widerlegt werden, eine umfassende Veränderung an dem reformationsgeschichtlichen Material und den theologischen Denkformen vorbei, mit denen die gesamte protestantische Kirchenrechtslehre die Problematik eines evangelischen Kirchenrechts auf lutherischer Lehrgrundlage bisher zu meistern versucht hat. Die Kirchenrechtslehre wird dem gleichzeitigen und unabhängigen Auftauchen dieser reformatorischen Zentrallehre in einer vorgerückten Phase des Kirchenkampfes in Deutschland und in der äußerlich umfriedeten, „intakten" nordischen Lutherforschung epochale Bedeutung zumessen dürfen.

Während Diem und Törnvall die Regimentenlehre aus der dem Juristen wegen der Interpretationsschwierigkeiten, die sie bietet[1]), praktisch unzugänglichen Lutherliteratur erarbeiten, erhebt Schlink den entsprechenden Befund der lutherischen Bekenntnisschriften und verleiht damit den Ergebnissen das Gewicht einer Lehre des lutherischen Kirchentums — für die Kirchenrechtslehre insofern von entscheidender Bedeutung, als man hier — methodisch mit Recht — sich scheuen könnte, der Regimentenlehre bestimmende Bedeutung beizumessen, solange sie lediglich aus persönlichen Theologumena Luthers zusammengetragen erscheinen würde. Diese Möglichkeit, die Regimentenlehre zu umgehen, ist mit Schlinks Werk jedenfalls verlegt; mit dem Nachweis, daß die Regimentenlehre Inhalt der Bekenntnisschriften ist, ist die protestantische Kirchenrechtslehre gestellt, sie zu verarbeiten. Eine solche Verarbeitung fehlt bisher und kann selbstverständlich im Rahmen dieses Berichtes nicht geleistet werden; lediglich einige Hinweise sollen die Bedeutung der Regimentenlehre für den Kirchenbegriff des Kirchenrechts in einer, wie betont werden muß, keineswegs erschöpfenden oder gar endgültigen Form umreißen[2]).

a) Zuvörderst ist die Klärung der theologiegeschichtlichen Kontroverse über die Bedeutung des Corpus christianum-Gedankens für das lutherische Kirchendenken zu erwähnen. Harald Diem referiert insoweit folgendermaßen: „Karl Holl hat das große Verdienst, mit einem exakt durchforschten Luther die ganze durch Sohm inaugurierte Entwicklung gestört zu haben. Gegenüber Troeltsch hatte er verhältnismäßig leichte Arbeit, weil ihm ein empfindlicher Mangel an Lutherkenntnis nachzuweisen war. Gegenüber Sohm entzog er vor allem der corpus Christianum-Lehre den

1) Auf diese Schwierigkeiten weist mit Recht Hans Liermann (in seiner Besprechung von Josef Bohatecs Buch über „Calvins Lehre von Staat und Kirche" usw.) in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abt. XXVIII (1939), S. 663, hin.

2) Eine eingehendere Behandlung hat der Verfasser im Rahmen einer größeren Arbeit über das Methodenproblem im evangelischen Kirchenrecht vorgesehen.

Boden, indem er nachwies, daß diese Lehre 1. nicht einmal für das Mittelalter bis jetzt in Geschlossenheit erwiesen worden und 2. auch bei Luther nicht vorhanden sei. Hier bedeute er einfach die Kirche. Damit aber war jener Sohmschen Lieblingslehre der Todesstoß versetzt" (S. 16). Über diesen Stand der Forschung hatte sich HOLSTEIN mit leichter Hand hinweggesetzt: „Der zeitliche und systematische Ausgangspunkt liegt . . ., darin ist Rieker gegen Holl unbedingt (!) recht zu geben, in dem zunächst von Luther durchaus gewahrten mittelalterlichen System der doppelten Schwerterordnung des corpus mysticum . . .", liest man S. 92 der „Grundlagen". Nachdem eine Widerlegung solcherweise von Holstein abgetan worden war, wurde der Irrtum stillschweigend [1]) tradiert und tauchte an entscheidenden Punkten des Kirchenkampfes immer wieder auf, um mit seiner Hilfe eine unbegrenzte Gesetzgebungsgewalt des Staates über die Kirche abzuwehren. Daß die Vorstellung eines Corpus christianum als Inhalt lutherischer Lehre die Kirchenrechtslehre auf verhängnisvolle Abwege geführt hat, bedürfte im einzelnen näherer Nachweisung. Harald Diem zitiert einen bezeichnenden Satz Karl Riekers, in dem man eine späte Entwicklungsform des Corpus christianum-Gedankens wiedererkennt [2]): „Die Theorie Hegels und Rothes, wonach der Staat in seiner vollendeten Gestalt der einzige Gesamtorganismus der (christlichen) Gesellschaft ist, hat also ihre Wurzel im Prinzip des Protestantismus, ist die Konsequenz seiner Grundbegriffe vom christlichen Staate und der unsichtbaren Kirche."

Alle drei Theologen lehnen die von Sohm und Holstein vertretene Corpus christianum-These für Luther ab (Diem S. 127 ff.; Törnvall S. 33; Schlink S. 317 Anm. 8). Nimmt man Bohatecs gleichlautende Feststellung für die Theologie Calvins [3]) hinzu, so ergibt sich für den Gesamtbereich der reformatorischen Theologiegeschichte eine Einmütigkeit, der sich die kirchenrechtliche Betrachtung nicht entziehen kann. Völlig umgekehrt wird z. B., was seinerzeit Troeltsch über die Ausbreitung der Idee des Corpus christianum vortrug; er glaubte nicht nur, wie Sohm, sie bei Luther, sondern auch bei Calvin zu finden [4]). Hierauf hinzuweisen besteht bei dem großen Ansehen, dessen sich Troeltsch bis auf den heutigen Tag unter den Kirchenjuristen erfreut [5]), besondere Veranlassung.

---

1) LIERMANN und FRIEDRICH gehen explicit nicht auf die Kontroverse ein. Beide legen aber die HOLSTEINsche Sicht unreflektiert ihren Begründungen des Kirchenrechts, über die in Teil III zu berichten sein wird, zugrunde.

2) Aus K. RIEKER, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands usw. (1893), S. 480; zitiert bei DIEM S. 132, Anm. 409.

3) A. a. O. S. 631.

4) TROELTSCH, Soziallehren (1923), S. 667.

5) Z. B. zitiert ihn auch LIERMANN als grundlegend auf S. 10 a. a. O.

b) Die nähere Ausführung der Regimentenlehre ergibt — wiederum in wesentlicher Übereinstimmung bei den drei Genannten — eine bedeutende Entlastung der zwischen Sohm und Holstein bestehenden Kontroverse über das Verhältnis des Reiches Gottes zur Kirche. Diese für den Juristen reichlich verwirrende und uninteressante Frage war von Sohm im Sinne einer engen Berührung und Zuordnung beider mit dem Ergebnis der Spiritualisierung des Kirchenbegriffs, von Holstein im Sinne einer Trennung beider mit dem Ergebnis beantwortet worden, daß das Kirchenrecht ein naturrechtliches Derivat aus einer Theologie der Schöpfungsordnungen wurde. Törnvall (S. 24, 187, 190) und Schlink (S. 264 ff.) arbeiten übereinstimmend heraus, daß zwischen den Begriffspaaren „Christi Reich und Teufels Reich" und „Geistliches und weltliches Regiment" weder Identität noch Parallelität besteht[1]). Das „regnum diaboli hat die Eigenschaft, daß es mit keinem Regiment, es mag von leiblicher oder geistlicher Art sein, identifiziert werden kann. Es ist mit anderen Worten nicht an irgendeines der Regimente gebunden, da es ja eine Herrschaft über den menschlichen Willen ist" (Törnvall S. 187), ebenso wie Christi Reich eine Herrschaft über die Gewissen ist (Diem S. 29, 46, 48 ff.). „Aber gerade deshalb kann es sowohl das geistliche wie auch das weltliche Regiment in Besitz nehmen und es zu einer gegen Christi Reich und Regiment feindlichen Macht umgestalten. . . . Ebensowenig kann das geistliche Regiment in seinem gegenwärtigen Zustand von den Folgen des regnum diaboli freigehalten werden" (Törnvall S. 187); „an sich selbst ist es nichts anderes als Christi Reich, aber es kann, wie es im Papsttum geschah, in seinen Gegensatz, ein regnum diaboli, verwandelt werden" (Törnvall S. 189).

Christi Reich und Teufels Reich stellen einen echten Dualismus („eine dualistische Entgegensetzung", sagt Törnvall S. 190) dar, während die beiden Regimente ein notwendig zusammengehöriger, dialektischer Doppelaspekt (Törnvall S. 35, 117 ff.) sind. Sie durchdringen sich gegenseitig; denn einmal hat der „Doppelaspekt" der Regimentenlehre kategoriale Bedeutung: ohne ihn kann weder der „geistliche Inhalt, den das Evangelium in sich schließt", in seiner Totalität (Törnvall S. 55) noch die Schöpfung (S. 11, 27, 55) gedacht werden, er ist „selbst Ausdruck oder Gestaltung der Offenbarung" (S. 64); andererseits ist der Dualismus von Christi und des Teufels Reich „innerhalb der geschaffenen Ordnungen und durch sie wirksam und bewirkt einen Gegensatz *in* ihnen", d. h. er darf nicht als ein Dualismus „von mythologischer oder kosmologischer Art" und darum

1) Bei Harald Diem findet sich diese Aussage nur implicite in dem Satze: „Nur das in den beiden Reichen ‚stehende' . . . Predigtamt der Kirche verkündigt allen Menschen den in ‚Gesetz und Evangelium' offenbarten Gotteswillen . . ." (S. 166).

etwa „als etwas über die Regimente Erhöhtes betrachtet werden . . ." (Törnvall S. 190). Diese Gegenüberstellung und gegenseitige Durchdringung eines Dualismus (Christi — Teufels Reich) mit einer Dialektik (weltliches — geistliches Regiment) ermöglicht es, sowohl die Sohmsche Spiritualisierung als den gesetzlichen Ordo-Gedanken Holsteins vom Kirchenbegriff abzufangen[1]). Unter diesem „Aspekt (der Regimentenlehre) als Gottes Weise, die Welt zu regieren" (Törnvall S. 24) wird der Kirchenbegriff zunächst einmal ungemein frei und beweglich. Dies zeigt sich an einer Reihe von Einzelzügen, von denen einige hier hervorgehoben seien.

c) Das geistliche Regiment erschöpft sich nicht in Institutionen. „Die Regimente haben die Bedeutung, daß sie die Betrachtung in die Welt der Schöpfung hineinstellen, aber auf der anderen Seite können sie als grundlegende religiöse Distinktion nicht mit einer institutionalistischen Betrachtungsweise vereint werden", sagt Törnvall (S. 54 Anm. 54). Dies führt aber nicht zur Leugnung institutioneller Daseinsformen der Kirche. Sondern „ebenso wie . . . die Regimente, wenn sie aus dem Gesichtspunkt einer religiös-ethischen Distinktion gesehen werden, als göttliche Schöpfungen zusammengehören, so ist auch in der Frage nach dem Unterschied zwischen den Regimenten der Schöpfungsgesichtspunkt der oberste und bestimmende für Luther. Er ist es nämlich, der dem geistlichen Regiment seine prinzipielle Erstreckung über die ganze Linie der Gemeinschaftsordnungen gibt. Gewiß" also „ist dieses Regiment an eine Institution geknüpft, ja ist nichts anderes als eine solche, aber es ist nicht institutionell gedacht, d. h. es hat nicht den Anspruch der Institution auf eine gewisse Machtstellung neben den übrigen Gemeinschaftsordnungen" (Törnvall S. 78). Wie für das weltliche Regiment, ist „das Bezeichnende hier eine lebendige, konkrete und bewegliche Ganzheitsschau . . ., in der die institutionelle Betrachtungsweise überwunden und von etwas Neuem ersetzt ist" (S. 59); „dieses kann nämlich nicht als ein statisches, ‚ein für allemal vollendetes Tun' gefaßt werden, sondern es hat seinen Grund in der schaffenden und ordnenden Wirksamkeit, die im mandatum divinum, im befehlenden Wort des Gesetzes zum Ausdruck kommt" (S. 58). „Eine notwendige Folge hiervon ist, daß Luther nicht die Rechtmäßigkeit einer historisch gegebenen rechtlich begründeten Ordnung innerhalb des geistlichen Regiments verneint. . . . Das Wichtige ist nur, daß diese Ordnung innerhalb des geist-

1) Erst auf dieser Grundlage kann der neutestamentliche Befund von der *βασιδεία τοῦ θεοῦ*, dem HOLSTEIN einen so breiten Raum widmete (vgl. ThR Heft 1, S. 71 Anm. 2), fruchtbar werden. Den Seiten 79 ff. seiner „Grundlagen" merkt man das Fehlen einer solchen Vorarbeit an: hier bereitet sich die entscheidende Schwäche des HOLSTEINschen Werkes, der Wechsel von einer theologischen zu einer idealistischen Betrachtungsweise, vor.

lichen Regiments als Unterkeit im Verhältnis zu seiner göttlichen Dignität verstanden wird" (Törnvall S. 116).

d) Die unter Gottes geistlichem Regiment ent- und bestehende Kirche ist erkennbar an den externae notae, mit denen sich Harald Diem insonderheit beschäftigt (S. 138—141). Aber auch diese ermöglichen nicht eine restlose Lokalisierung und institutionell-soziologische Fixierung dessen, was Kirche ist. Diem zitiert in diesem Zusammenhange den bekannten Satz Luthers „. . . sine loco et corpore non est ecclesia, et tamen corpus et locus non sunt ecclesia neque ad eam pertinent". Er fügt hinzu (S. 137): „Eben diese Unumkehrbarkeit von Innerlichem und Äußerlichem, die Unmöglichkeit des Rückschlusses vom Äußerlichen auf das Innerliche ist mit der absconditas gemeint." „. . . diese externae notae sind nicht bloß die ‚Erkennungszeichen', sondern zugleich die Instrumente, deren sich Gott zur Auferbauung des Leibes Christi durch den Heiligen Geist bedient" (S. 139). Vgl. Schlink S. 295 ff.

e) Absolut trennend zwischen weltlichem und geistlichem Regiment wirkt das Ingrediens der Macht (Diem S. 108 und passim; Törnvall S. 55 f., 78, 116, 189). „Während im geistlichen Regiment Gott oder Christus allein herrscht, ist der Mensch im weltlichen Regiment cooperator Dei" (S. 56). „Das besondere Kennzeichen des weltlichen Regiments ist daher, daß es als *überlassene* Macht bezeichnet werden kann", dagegen „ist für das geistliche Regiment dies bezeichnend, daß es eine von Gott behaltene Macht ist. . . . In diesem Regiment ist es so, daß Gott alles wirkt und die Prediger nur sein Werkzeug sind" (S. 85), „es ist der strikte Gegensatz zu der Machtstellung, die dem weltlichen Regiment zukommt" (S. 78) [1]). Die Verwendung von Macht durch das Predigtamt ist daher immer eine das Evangelium verfälschende Vermengung der beiden Regimente, deren vier geschichtliche Erscheinungsformen Diem (S. 110 ff.: die katholische, die schwärmerische, die antinomistische und die Vermischung durch weltliche Obrigkeit) eingehend darlegt. „An allen Punkten im menschlichen Dasein, nicht nur in der Fürstenmacht, äußert sich ein diabolisches Machtstreben, das die Vermengung verursacht" (Törnvall S. 186). Diem behandelt in diesem Zusammenhang kurz, aber klar die „Frage nach dem Landesherrlichen Kirchenregiment" und seine Behandlung durch Sohm und Rieker. Die „Rechnung kann bei Sohm nur deshalb so glatt aufgehen, weil sein oberster Gesichts-

1) Hierzu etwas abweichend Schlink S. 320 f.: „Die Würde beider Regimente ist Gottes Wort." Aber „die Würde des weltlichen Regiments ist objektive Wirklichkeit auch ohne subjektives Wissen um Gottes Wort. Auch wenn die Obrigkeit nicht um Gottes Wort weiß, sind ihre rechtmäßigen Anordnungen Gottes Gebot. . . . Die Würde des geistlichen Amtes" dagegen „ist allein das bezeugte Gotteswort . . ."

punkt in dieser Sache einerseits das ‚corpus christianum' und andererseits die ‚Unsichtbarkeit der Kirche' ist. Aber was hilft dann die Betonung der praecipuum membrum-Lehre, wenn die Obrigkeit qua Obrigkeit ‚unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit' sei? Was hilft die Betonung des ‚Notepiskopats' und der antikonsistorialen Haltung Luthers, wenn das alles jeweils auf dem Hintergrund der Sohmschen Trennung von Rechtskirche und unsichtbar-geistlicher Kirche geschieht? Solange jene beiden Obersätze Sohms nicht geklärt sind, bleiben seine Schlußfolgerungen fraglich" (S. 125—126)[1]).

f) Das geistliche Regiment enthält „eine Aufhebung des Über- und Unterordnungsverhältnisses, das sich im weltlichen Regiment findet. Im weltlichen Regiment muß immer die von Gott geschaffene Ordnung bestehen, so daß hier die Scheidung zwischen Ständen sich findet, aber vor Christus im geistlichen Regiment muß jede solche Verschiedenheit aufhören" (Törnvall S. 87). „In jedem Regiment soll nur ein Herr gefunden werden und im geistlichen Regiment ist Christus deshalb der einzige Herr über alles Geschaffene" (S. 88). „Die Frage nach der äußeren Gestalt des geistlichen Regimentes muß also so beantwortet werden: Das geistliche Regiment schließt für Luther nicht eine abgegrenzte Anstalt in sich, die göttliche Dignität verleiht. Das wäre nichts anderes als ein Rückgang auf den katholischen Standpunkt. Luthers Meinung ist anstatt dessen, daß die bestehende Ordnung als eine Unterordnung unter die göttliche Majestät, die ihren Ausdruck im gepredigten Wort findet, verstanden werden soll. . . . Das Predigtamt ist ein göttliches Regiment und kann in keiner Weise mit all dem, was zur weltlichen Ordnung gehört, verglichen werden. Es geht über alle Stände und Ordnungen in der Welt hinaus dadurch, daß es an sich selber nichts geringeres als Christi Gerechtigkeit ist . . . Der tiefste und wichtigste Unterschied besteht also zwischen dem Predigtamt und aller menschlichen und weltlichen Ordnung" (Törnvall S. 92). „Daß Luther das Predigtamt nicht im Sinne klerikalistischer Herrschaftsgelüste ver-

1) Diem beschäftigt sich u. a. mit einem Argument Riekers (in dessen Buch „Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands" 1893, S. 111 f. — dessen sich auch Erich Foerster, besonders in seiner Preisschrift, wiederholt bedient —, „die weltliche Gewalt" müsse „alles für die Kirche tun, was sie mit ihren Mitteln, mit ihrer Rechts- und Zwangsgewalt tun kann. . . . Die Wissenschaft und Kirche (im Sinn der Reformatoren) sind bei aller Verschiedenheit darin eins, daß sie von der Staatsgewalt wohl unterstützt und gepflegt, aber nie beherrscht und geknechtet werden können, denn sie sind unsichtbare immaterielle Lebensmächte . . ." Dazu Diem (S. 125, Anm. 395): „Was mag gegen ‚unsichtbare immaterielle Lebensmächte' alles kann, hat Rieker freilich noch nicht ahnen können. Zum Glück ist die Kirche etwa anderes."

standen hat, beweist seine Ablehnung der katholischen Vermischung der beiden Reiche" (Diem S. 143). „... die entscheidende Rolle, die das Predigtamt für das unterschiedene Beinander der zwei Reiche einnimmt" kann uns erst ganz aufgehen, „wenn wir uns von Luther ... zeigen lassen, daß alle ... Vermischungen der beiden Reiche entspringen einer Verachtung des externum ministerium verbi und damit des externum verbum selbst ..." (Diem S. 92—93). Ähnlich Schlink S. 268, 313 Anm. 7 und 318.

2. Georg Wehrungs wichtiges Werk, das, wenngleich erst nach dem Zusammenbruch abgeschlossen [1]), in unseren Zeitraum gehört, steht, im Gegensatze zu den Arbeiten Diems, Schlinks und Törnvalls, am Ende einer dogmatischen Lebensarbeit. Dem theologischen Rezensenten würde dies die Pflicht auferlegen, seine Entwicklung aus der Wehrungschen Theologie heraus zu beachten. Eine solche umfassende Würdigung ist hier weder möglich noch notwendig. Der Jurist darf dieses Werk unvoreingenommen als einen Beitrag der Systematik zur evangelischen Kirchenrechtslehre würdigen. Und in dieser Eigenschaft nimmt das Buch einen ebenso einsamen wie hervorragenden Platz ein. Seit Theodosius Harnacks „Die Kirche, ihr Amt und ihr Regiment" (1862) hat die Systematik dem Problem der Kirchenordnung ein gleich gründliches Werk nicht mehr gewidmet; und für die durch Sohms ersten Band des „Kirchenrechts" (1892) völlig veränderte Epoche des Kirchenrechtsdenkens fehlte bislang ein derartiges Werk ganz.

Von den unter 1. besprochenen Arbeiten unterscheidet sich das Werk durch mancherlei. Es ist nicht ein Werk der bewußt „dialektischen Theologie" [2]) und darum nicht mit dem methodologischen Optimismus geschrieben, der vor allem Harald Diem und Edmund Schlink auszeichnet und den Kirchenrechtler besticht. Hier werden die Fragestellungen in einer Art von induktivem Verfahren entwickelt, aus einem ausgeprägten geschichtlichen und soziologischen Denken heraus; hierüber belehrt das einleitende Kapitel unter der Überschrift „Der Ort der Kirche im Volksleben".

Eben diese Unterschiede zu den vorigen machen nun aber das Hauptanliegen des Buches, zu einer sauberen Unterscheidung von Kirche (im Sinne der Verkündigung) und Kirchentum zu gelangen, einleuchtend und erfolgreich [3]). „Der Name Kirchentum drückt hier (i. e.: im Katholizismus)

1) Das Vorwort datiert vom 15. August 1945. Ein Erscheinungsjahr ist nicht angegeben. Die Auslieferung erfolgte stockend von 1946 ab.

2) Wer als Nichttheologe von dem Studium des Problems bei Schlink, Diem und Törnvall herkommt, tut gut, sich in die andersgeartete theologische Arbeitsweise Wehrungs einführen zu lassen durch sein Werk „Geschichte und Glaube" (Gütersloh 1933), insbesondere dessen letztes Kapitel „Dialektisches Denken in der Theologie", S. 449—481.

3) Es fehlt leider die Anknüpfung an vorangegegangene Versuche dieser Art

dieses Ausschließende, in sich Befriedigte und Fertige aus; er zeigt ein Selbstbewußtsein an, das alles an sich mißt und, was draußen an Glaube und Liebe vorkommt, für sich fordert. . . . Wenn wir nach den treibenden Kräften fragen, die zum Kirchentum führen, hier sind sie am einfachsten abzulesen . . . es sind Antriebe des natürlich-religiösen Menschen, die wir z. T. schon im Alten Testament bei der Bildung der eigentlich jüdischen Religion am Werke sehen. Zu nennen sind der gesetzliche Geist, . . . sodann der Doktrinarismus, ein gesetzlicher Intellektualismus, worin zugleich das griechische Erbe zum Vorschein kommt; endlich das Verlangen nach der heiligen Anstalt, in der das Heil über jede subjektive Vermittlungsform hinausgehoben ist" (S. 306).

Das Ingrediens, das die Kirche zum Kirchentum[1]) denaturiert, ist für Wehrung das Anstaltsdenken. Der Begründung dieser These dient das zweite Kapitel (Kirche, Heilsgemeinde oder Heilsanstalt? S. 29—96). „Im gegenwärtigen Ereignis des Verkündigens, Hörens, Weitersagen, Handelns wird Kirche wirklich" (S. 78); sie „ist die Gemeinde der Gläubigen, in der Christus sich vergegenwärtigt und verleiblicht, die also ganz am gegenwärtigen Christus hängt . . ." (S. 75). „Kirche ist das Gegenwärtigwerden Christi, eine Bewegung, die aus sich selbst ihren Antrieb gewinnt" (S. 137). „Anstalt stellt . . . eine Organisation, etwas kunstvoll Erdachtes und Gemachtes dar, . . . eine Einrichtung für Insassen, ohne diese zwar nicht zu denken, doch etwas anderes als sie. . . . Wer wird, wenn anders er vom Neuen Testament herkommt, das Haus Gottes, wo Gott seine Stätte hat, mit einer Anstalt verwechseln, in der Gläubige Aufnahme und Bergung finden?" (S. 77). Man wünscht bei der Lektüre dieser Sätze, daß Wehrung dem juristischen Anstaltsbegriff, gegen den er sich implicite (vgl. unten) mitwendet, einige Aufmerksamkeit geschenkt und damit seinen Aus-

---

(etwa Brunstäd, Wünsch und die altprotestantischen Lehren von der ecclesia particularis), was eine ziemlich unangenehme begriffliche Unsicherheit mit sich bringt.

1) Das Wort Kirchentum wird von Wehrung fast (einzige Ausnahme S. 95) ausschließlich abwertend verwendet, vgl. z. B. 306 ff. Gegen diesen Sprachgebrauch, der keineswegs als fest eingebürgert betrachtet werden kann, darf ein Bedenken erhoben werden. Wird die Bezeichnung Kirchentum festgelegt als das deterius der „Kirche", so fehlt ein Ausdruck für die gesunde, legitime soziologische Empirie von „Kirche", die auch Wehrung als durchaus wesensnotwendig anerkennt. Ist es darum nicht zweckmäßiger, von dem Wort Kirchentum jede Wertung fernzuhalten und zu unterscheiden zwischen schriftgemäßem (legitimem) und schriftwidrigem (häretischem oder verfallendem) Kirchentum? Die Grenze zwischen diesen beiden würde die gleiche sein, wie sie Wehrung oben zwischen Kirche und Kirchentum gezogen hat.

führungen in den Augen der Kirchenjuristen mehr Gewicht verliehen hätte. Die Antithetik des Anstaltsbegriffes zum Gemeindebegriff bringt indes hinreichend deutlich zum Ausdruck, daß sachlich auch der juristische Anstaltsbegriff mitgedacht worden ist [1]). Was Wehrung gegen den Anstaltsbegriff vorbringt, ist durchschlagend und überzeugend und gegenüber der herrschenden Kirchenrechtslehre, die bis heute auf ihn nicht verzichtet, von größter Bedeutung. Aber die mangelnde Vertrautheit mit der rechtswissenschaftlichen Terminologie führt nun zu einigen Unsicherheiten [2]):

a) „Mit G. Holstein dürfen wir die Kirche unter den Gesichtspunkten des Herrschafts- oder Gefolgschafts- und im Zusammenhang damit des Genossenschaftsverbandes betrachten", denn „Herrschafts- und auf ihr gegründeter Genossenschaftsverband meinen ganz und gar persönliche Beziehungen" (S. 79 f.). Diese Rezeption und Bevorzugung der deutschrechtlichen Begriffe muß als theologische Inkonsequenz gegenüber dem Ursprungsanliegen Wehrungs bezeichnet werden. Dieses ist, den „unantastbaren Ursprung" der Kirche „und von diesem her ihr unverrückbares Maß" freizulegen und rein zur Darstellung zu bringen. Gegenüber dem Anstaltsbegriff hat Wehrung diese Aufgabe restlos erkannt und gemeistert: er hat den Versuch, diese „objektive Vorgegebenheit, dieses Übersubjektive" in der rechtsfigürlichen Analogie des Anstaltsbegriffs auszudrücken, zurückgewiesen (S. 79) [3]). Nun aber wird sein Urteil unsicher: „Gewiß" — man

1) Vgl. S. 77: „. . . . die Anstalt hat Rechtscharakter . . ." „Daß eine Anstalt keine Gemeinschaft, keine Gemeinde ist, braucht man nicht lange zu versichern."

2) Wehrung zeigt Holstein gegenüber eine — auch bei anderen Theologen, z. B. bei Otto Michel (a. a. O. S. 65), zu beobachtende — zu weit gehende Rücksichtnahme. Während er sonst in dem ganzen Werk unerbittlich ist in der Ablehnung des Anstaltsgedankens, entschuldigt er Holstein folgendermaßen: „Er versteht unter Anstalt nicht eine Größe höheren, heiligen Rechts, die nun doch wieder der Kirche übergestülpt würde — eine solche katholisierende Tendenz liegt ihm fern. Vielmehr kommt es ihm darauf an, ‚einem nicht-juristischen Tatbestand innerhalb einer juristischen Umwelt Geltung zu verschaffen' (Grundlagen S. 261). . . . Gewissermaßen soll durch eine juristische Erklärung, wenn auch negativen Inhalts, der ‚Schnittpunkt zwischen Rechts- und Geistleben der Kirche' bezeichnet werden. Ein etwas umständliches Verfahren, das offenbar den juristischen Fachgenossen die Bindung der kirchlichen Genossenschaft an die übergenossenschaftliche Wirklichkeit des Evangeliums deutlich vor Augen führen soll" (S. 254—255).

3) Vgl. weiterhin S. 79: „Nicht in einer dinglichen Ordnung ist das zu suchen, sondern im lebendigen Christus selbst, der die Kirche trägt, im Evangelium, das ihre Kraft und Stärke ausmacht. . . . Meint man, daß das Amt das Evangelium schützen müsse? Allein das Evangelium schützt sich selbst und das Amt mit."

muß hier fragen: warum? —[1]) „muß der Gesichtspunkt des Herrschaftsverbandes vorwalten; abgeleitet davon erhält der andere, der des Genossenschaftsverbandes, doch auch eine gewisse Bedeutung" (S. 80). Wehrung verkennt, daß es sich, ebenso wie bei dem Anstaltsbegriff, hier um *Rechts*-Begriffe handelt, die bei ihrer einlinearen, undialektischen Struktur nicht in der Lage sind, die durch und durch dialektische Eigenart von Stiftung *und* Gemeinschaft des reformatorischen Kirchenbegriffes in sich aufzunehmen. Die tiefe methodologische Geschiedenheit von theologischer und juristischer Begriffsbildung wird hier nicht erkannt. Der Stiftungscharakter der Kirche ist an das verbum externum gebunden; wo dieses keinen Glauben findet, kann „Kirche" „nicht in einer dinglichen Ordnung" (S. 79) gesichert werden.

b) Gleichfalls mangels detaillierter Kenntnis der juristischen Begriffe setzt Wehrungs — im Prinzip wiederum durchaus berechtigtes — Mißtrauen gegen die Genossenschaftstheorie an einer falschen Stelle ein, wenn er (gegen Holsteins Grundlagen S. 227) fragt: „Warum ist die Geistkirche als Leib Christi Gefolgschafts- und Hauptschaftsverband, ‚nicht so aber die Kirche als geschichtlich-soziale Erscheinung', warum ist gerade in diesem Rechtszusammenhang keiner über dem anderen, warum dürfen sich gerade hier alle Glieder . . . als gleichen genossenschaftlichen Ranges wissen? . . . wo doch eher umgekehrt . . . die Rechtskirche von vornherein tunlichst auf die Wesenskirche ausgerichtet werden sollte" (S. 254). Für diese „Ausrichtung" gibt es aber — nach Wehrungs eigenen Worten (S. 79) — keine dingliche Sicherung. Man steht hier vor der höchst beziehungsreichen Tatsache, daß der Theologe den Primat der Wesenskirche vor der Rechtskirche, den die Juristen[2]) als ein religiöses, metajuristisches Postulat vortragen, als Rechtssatz zu sichern versucht.

Die evangelische Kirchenrechtslehre muß sich der ihr hier angesonnenen Aufgabe, eine Lücke der Theologie zu füllen, verweigern. Sie kann und muß durch eine solche kritische Weigerung die Voraussetzungen dafür schaffen, daß das Risiko sauberen theologischen Denkens in seiner existenzbegründenden und -bedrohenden Größe erkannt und ausgehalten wird. Sie kann sich daher z. B. nicht auf den Satz (Wehrung S. 80) einlassen: „*Ist der christokratische Charakter der Kirche gesichert, dann* darf auch die genossenschaftliche Seite gewürdigt werden." Vielmehr muß sich die reformatorische Kirche *ohne Sicherungen* in die rechtlichen Denkformen hinein-

1) Wehrung gibt als Antwort hierauf nur den Hinweis, daß Holstein (S. 30 der „Grundlagen") „von der Gemeinschaft der Heilandsjünger als einer personal-führerschaftlich geformten Gemeinschaft" spricht.

2) Vgl. Th. R. N. F. 18, 1950, 80.

begeben. Infolgedessen kann die abschließende Stellungnahme, zu der Wehrung der genossenschaftlichen Kirchenrechtstheorie gegenüber gelangt[1]), zwar als theologische Paränese diskutiert, aber nicht als kirchenrechtlicher Lehrsatz übernommen werden.

c) In dem dritten Kapitel („Kirche und Lehre", S. 98—138) wird als Symptom verfallenden Kirchentums „die gesetzliche Handhabung von Schrift und Bekenntnis" (vgl. die Zusammenfassung S. 353) behandelt. „Gerade weil die Kirche die Hüterin der Wahrheit ist, darf sie sich in bezug auf die Lehre keiner falschen Sicherheit überlassen, sondern Furcht muß ihrer Gewißheit die Waage halten" (S. 115). „Für die evangelische Theologie ist das Gewordene nicht ohne weiteres gültig, sie fragt vielmehr, was hier rechtens sein *darf*, wie die *rechte* Gestalt der Kirche beschaffen ist, sogar, ob sich diese rechte Gestalt unter den Titel des Rechtes stellen lasse" (S. 139). Hierbei sind „die Bekenntnisse der Väter . . . ein stets bestätigter Hinweis und Führer zum Mittelpunkt des Gotteswortes in der Schrift. . . . Nun lesen wir weder Schrift noch Bekenntnis gesetzlich. . . . Nun wird das gemeinsame selbständige Suchen in der Schrift . . . schönstes Anliegen; nur so erneuert sich die Lehre und schreitet fort, und die einst in der Reformationszeit liegen gebliebenen oder noch nicht ausgetragenen Fragen können in der Zuversicht angefaßt werden, daß der Geist Christi auch heute in alle Wahrheit leiten will . . ." (S. 354 f.). Für den Kirchenbegriff ist leitend „der reine Grundbegriff der Kirche, nach welchem sich Luthertum und Calvinismus auszurichten haben, wollen sie anders auf der Höhe ihrer Aufgabe stehen. Aus dem apostolischen Zeugnis, aus dem Evangelium insgesamt, ja zutiefst aus dem Wesen Jesu Christi war die Antwort zu gewinnen . . ." (S. 352).

Den Kirchenjuristen müssen diese Sätze intensivst beschäftigen. Das, was für einen „allgemeinen Teil" des evangelischen Kirchenrechtes bisher als gewiesene Deduktionsbasis erschien, die Bekenntnisurkunden der Konfessionskirchen, wird hier zu einer lediglich deklaratorischen, ergänzungs-, entwicklungs- und selbst korrekturbedürftigen Größe abgewertet. Wie den

---

1) „Genossenschaftsrecht im Sinn von Körperschaftsrecht muß durchaus ferngehalten werden. Nicht eine Körperschaft beschließt hier mit der Mehrheit der Stimmen, der sich die Minderheit zu beugen hätte. Wenn von Recht zu reden ist, so ist es ein Recht sui generis, das sich von anderen Rechten wesentlich (!) unterscheidet . . ." (S. 81; auf diese Sätze ist im dritten Teil zurückzukommen). Rein praktisch dürfte hier übersehen sein, daß es außer der genossenschaftsrechtlichen eine Möglichkeit neben dem katholischen Kirchenbegriff und der Staatsanstalt nicht gibt — von Misch- und Übergangsformen abgesehen.

juristischen Positivismus[1]), so läßt Wehrung auch jede Art von theologischem Positivismus hinter sich[2]). Was an Stelle der Bekenntnisurkunden fortab der Kirchenrechtslehre als Deduktionsbasis dienen soll, wird nicht gesagt. Es ergibt sich — und zwar, soweit ich sehe, hier erstmalig —, daß das hermeneutische Problem eine unmittelbare und tiefgreifende Bedeutung auch für die Kirchenrechtslehre hat. Daraus folgt, daß sich diesem Problem gegenüber die Methodenfrage im evangelischen Kirchenrecht in einer Weise kompliziert, die eine einseitige Behandlung mit den Mitteln der Rechtslehre und Rechtsphilosophie vollends ausschließt, und daß man mithin vorerst in allen Fragen nach der Methode und nach dem Kirchenbegriff völlig auf die Theologie angewiesen ist. Das bedeutet dann freilich auch eine neue, höchst ernst zu nehmende Verbindlichkeit der Theologie, insbesondere der Systematik, sich der Fragen der Kirchenrechtslehre anzunehmen.

d) Das vierte, für die Kirchenrechtsfrage zentrale Kapitel („Kirche und Recht" S. 140—255) muß der Würdigung im III. Teil dieses Berichtes vorbehalten bleiben. In einem besonderen Anhang (S. 252—255) behandelt Wehrung Holsteins „Grundlagen" und übt hier in wenigen Sätzen eine zentrale Kritik an Holsteins Kirchenbegriff: „Es ist doch auffallend, daß Holstein mit einer *Gegenüberstellung* der Wesenskirche als theozentrisch von oben gesetzter Gemeinschaft und der von unten durch Willenserklärung freier Rechtsgenossen zustande gebrachten empirischen Kirchenorganisation anhebt (S. 98). . . . Wenn das Außereinander beider Größen (ihre „Diskrepanz", „Antithese") das erste ist, dann kann die Rechtskirche unbesorgter der ordnenden und zwingenden Macht des Rechtes unterworfen und von ihr innerlich geformt werden . . ." (S. 253—254). Diese Sätze treffen den zentralen Fehler des Holsteinschen Systems. Aber sie hätten dringend einer weiteren Ausführung bedurft. Es darf nicht länger dahingestellt gelassen werden, ob die Theologie die Unterscheidung von Wesens-

1) „Die Rechtswissenschaft . . . setzt . . . die Mehrheit von geschichtlichen Kirchenbildungen voraus und gliedert sie in bezug auf ihre irdisch-rechtliche Ausprägung. . . . Die Theologie kann sich diesem Wege nicht anschließen; . . . sie weiß, daß . . . Kirche nur aus sich selbst zu verstehen ist, auch was ihre äußere Form betrifft . . ." (S. 139).

2) „Auch die Theologie kann die Vorstellungsformen der angestammten Bildungswelt nicht so einfach von sich fernhalten. Sind aber diese bis zu einem gewissen Grade zeitgeschichtlich belasteten Begriffe für die Durchleuchtung der Sache wirklich zureichend?" (S. 276). „Die technischen Hilfsmittel von einst erfüllen ihren Dienst nicht mehr, es sind solche aufzubieten, die den Zugang zur Welt persönlichen Lebens, ja Gottes als der Urpersönlichkeit auftun" (S. 278).

und Rechtskirche in der von Holstein gelehrten Form unbeanstandet läßt; es müßte Stellung genommen werden zu der Frage, ob ein zureichender Grund für den Primat der Wesens- vor der Rechtskirche bestehe — für den Juristen ist er jedenfalls weder durch Holstein noch sonst zwingend dargetan. Man steht hier bei Holstein, wie bereits erwähnt, an dem Quellpunkt seines untheologischen Idealismus, und dieser Umstand macht der Theologie eine Stellungnahme zur wissenschaftlichen und kirchlichen Pflicht. —

Damit ist der Stand der *theologischen* Diskussion über den Kirchenbegriff der Kirchenrechtslehre im Jahre 1945 dargelegt. Abschließend kann man feststellen, daß die Theologie die Mängel des Holsteinschen Kirchenbegriffs erkannt und überwunden hat. Freilich muß man sich darüber klar sein, daß die wiedergegebenen Ergebnisse in der Universitätstheologie nicht unbestritten bleiben werden und weit davon entfernt sind, Gemeingut der kirchlichen Praxis zu werden.

Die *Kirchenrechtslehre* hat an diese Veränderung ihrer Grundlagen bisher keine Folgerungen geknüpft. Die Theorie Holsteins, mit der soziologisierenden Abwandlung durch Liermann, ist hier nach wie vor herrschende Lehre[1]). Sie liegt auch, teils bewußt, teils unbewußt, den kirchenrechtlichen Neuschöpfungen zugrunde, zu denen die Reorganisation des deutschen evangelischen Kirchentums nach dem Zusammenbruch geführt hat.

Die unumgänglich notwendige Rezeption und Verarbeitung der dargestellten theologischen Ergebnisse durch die Kirchenrechtslehre dürfte daher nicht ohne eine Revision auch der neuestens errichteten Kirchenverfassungen möglich sein.

---

1) Die abweichenden, HOLSTEIN gegenüber selbständigen oder wenigstens weiterführenden Auffassungen WALTHER SCHOENFELDS und ERIK WOLFS erfolgten in zu gelegentlicher, unsystematischer Form, um eine Lehre erzeugen zu können. SCHOENFELD (a. a. O. S. 57) kommt zu Aussagen von beachtlicher theologischer Einsicht über Wesen und soziologische Empirie der Kirche, aber auf dem Hintergrunde eines universalistischen Idealismus, der einer Verständigung zwischen seiner „dialektischen Jurisprudenz" und reformatorischer Theologie gerade am Objekt des Kirchenbegriffes hindernd im Wege stehen muß. — ERIK WOLF (a. a. O. S. 66) beschränkt sich darauf, „steril gewordene Begriffsgegensätze wie ‚sichtbare' und ‚unsichtbare' Kirche, ‚Geist'-Kirche und ‚Rechts'-Kirche . . . als tote Begriffshülsen" zurückzuweisen, „denn aus ihnen wird eine konstruktive Begriffsjurisprudenz entfaltet, die dem geistlichen Leben der Kirche nicht gerecht werden kann."

Martin Heidegger und der Humanismus

Von Gerhard Krüger

Sein und Zeit, 1. Hälfte. Halle 1927. 6. Aufl. Tübingen 1949. — Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929. — Was ist Metaphysik? Bonn 1929; 5. durch Einleitung und Nachwort vermehrte Aufl. Frankfurt 1949. — Vom Wesen des Grundes. Halle 1929. 3. Aufl. Frankfurt 1949. — Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage...", Halle 1941. — Platons Lehre von der Wahrheit, in „Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch", hrsg. v. E. Grassi. Berlin 1942. S. 96—124; jetzt auch separat, zusammen mit dem „Brief über den Humanismus", bei Francke. Bern [1947] (nach dieser neueren Ausgabe wird zitiert). — Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt 1943. — Über den Humanismus [identisch mit dem vorhin genannten „Brief über den Humanismus"]. Frankfurt 1949 (nach dieser Ausgabe wird zitiert).

I.

Das Denken Martin Heideggers hat seit dem Erscheinen der ersten Hälfte von „Sein und Zeit" im Jahre 1927 zweifellos eine Wandlung durchgemacht; aber es ist sehr schwer zu sagen, worin sie eigentlich besteht. Was bei jenem berühmten Werke am stärksten gewirkt hat, war das Bild des Menschen, der sich — aus aller Geborgenheit in Religion oder fortschreitender Kultur vertrieben — in die Angst und Sorge um seine Existenz „geworfen" findet und dieses sich selbst überlassene Dasein angesichts des Todes oder des Nichts in absoluter Selbständigkeit entschlossen auf sich nimmt. Aus den neueren Schriften Heideggers — jedenfalls seit der Mitte der dreißiger Jahre — kommen uns andere Töne entgegen: jetzt ist vom „Sein" als von einer übermenschlichen, ja übergöttlichen Wahrheit, vom „Heiligen", von der Gottheit, „dem" Gott und Göttern die Rede, und der Mensch, der zum „Hirten des Seins" bestellt wird, hat seine Geworfenheit als ein „Geschick" jenes Seins, dessen Nähe ihm „Heimat" ist; seine „inständige" Existenz scheint sich nicht mehr in der Unheimlichkeit zu zeitigen, sondern in der „Lichtung des Seins", in der er „ekstatisch innesteht". Damals erschienen Augustinus, Luther und Kierkegaard als Vorläufer der Analyse der Existenz, und die Frage nach dem Sein, die durch diese „fundamentalontologische" Untersuchung wissenschaftlich in Gang gebracht werden sollte, wurde unter Berufung auf Platon und Aristoteles gestellt. Jetzt finden wir den Denker, der das „Sein sagt", in der Zwiesprache mit den Dichtern, die das Heilige „nennen", besonders mit Hölderlin, oberhalb aller Wissenschaft, in einem „wesentlichen" oder

„anfänglichen" Denken, das sich am ehesten noch auf Anaximander, Heraklit und Parmenides beruft, während Platon bereits am Anfang eines unheilvollen, wenn auch notwendigen Prozesses steht, in dem Sein und Wahrheit „humanistisch" verengt worden sind, und an dessen Ende Nietzsche, dieser „zügelloseste Platoniker", den Willen zur Macht proklamiert hat. Heil ist nur im Ausblick auf eine Zukunft, die im Zeichen Hölderlins und einer noch unbekannten, alle „Philosophie" und „Metaphysik" überwindenden Weise des Fragens nach dem Sein steht. — Wenn man aber hier von einem Wechsel des Standpunktes, der gesamten Grundhaltung und Grundstimmung des Denkens sprechen möchte, so stößt man auf den ausdrücklichen Widerspruch Heideggers, der seine neueren Äußerungen als die folgerichtige Entfaltung des schon in „Sein und Zeit" gemachten Ansatzes verstanden haben will. Insbesondere der „Brief über den Humanismus" ist eine einzige Verwahrung gegen die Mißverständnisse, denen das frühere Werk begegnet sei, ein Protest vor allem gegen die Vorwürfe des Nihilismus und Atheismus, aber auch gegen die des Irrationalismus, der bloßen Diesseitigkeit, der Verachtung aller „Werte" und der Förderung des Inhumanen (bes. S. 17, 32ff.). Auch der „Existentialismus" Sartres hat mit dem Grundproblem von „Sein und Zeit" „nicht das geringste gemeinsam" (S. 18).

So sieht sich der Leser Heideggers vor außerordentliche Schwierigkeiten des Verstehens gestellt, die überdies dadurch gesteigert werden, daß Heidegger in neuerer Zeit noch keine Schrift veröffentlicht hat, die an Umfang und Ausführlichkeit der Darstellung mit „Sein und Zeit" vergleichbar wäre[1]). Und nicht nur die Interpretationen Hölderlinscher Gedichte, auch die unmittelbar denkerischen Äußerungen Heideggers bewegen sich jetzt vielfach in der Nähe der Dichtung, zuweilen in einem Stile, der an die rätselhaften Sprüche Heraklits gemahnt.

Die ersten hierfür maßgebenden Schriften, vor allen der „Brief über den Humanismus" und „Platons Lehre von der Wahrheit", haben mit Recht besondere Beachtung gefunden. Heidegger versucht hier an einem klassischen Platon-Text, dem Höhlengleichnis, seine Ansicht vom Ganzen des abendländischen Denkens zu begründen, und er erläutert seine Polemik gegen den mit Platon beginnenden „Humanismus" durch eine Auseinandersetzung mit den Tendenzen und Auffassungen der Gegenwart. Es ist beabsichtigt und unvermeidlich, daß man bei der Lektüre dieser Schriften „Sein und Zeit" im Sinne hat. Daher empfiehlt es sich, statt den Inhalt der

1) Die inhaltreiche Aufsatzsammlung „Holzwege" (Frankfurt, bei Klostermann) ist nach dem Abschluß dieses Aufsatzes erschienen. Sie erfordert eine besondere Besprechung; doch enthält sie nichts, was die im folgenden gegebene Interpretation und Kritik hinfällig machte.

beiden Schriften in derselben Reihenfolge zu betrachten, wie er dargeboten wird, von Heideggers Auslegung dieses schon historisch gewordenen Werkes auszugehen.

II.

Heidegger bestreitet nicht unbedingt, daß sich bei ihm seit jener ersten Ausarbeitung der Seinsfrage etwas geändert hat. Er gibt zu, daß er den dritten Abschnitt des ersten, grundsätzlichen Teiles, der nicht mehr von „Sein und Zeit", sondern von „Zeit und Sein" handeln sollte (vgl. S. u. Z. § 8), zurückgehalten hat, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam" (Hum. 17). „Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vor zudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf ‚Forschung' und ‚Wissenschaft' fallen zu lassen" (S. 41 f.). Heidegger hat „einsehen gelernt", daß die „geläufigen Titel", durch die er sich innerhalb der bestehenden Philosophie verständlich zu machen suchte, „unmittelbar und unvermeidlich in die Irre führen mußten" (42), aber er konnte eben zunächst nicht anders vorgehen, weil sich die Seinsfrage „inmitten der Herrschaft der Metaphysik" als eine metaphysische Frage und als die Frage „Was ist Metaphysik?" einführen mußte (12). So werden die Mißverständnisse einigermaßen entschuldbar, weil sie schicksalhaft sind. Aber jene Kehre zum Thema „Zeit und Sein" hätte „nicht eine Änderung des Standpunktes" enthüllt; das könne man aus dem 1930 entstandenen Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit" entnehmen (17). Es ging von Anfang an nicht um den Menschen, wie heute insbesondere der „Existentialismus" meint, sondern um das Sein, nur eben noch auf eine zu überwindende metaphysische Weise.

Was ist Metaphysik? In einer Einleitung und in einem Nachwort zur 4. bzw. 5. Auflage der Vorlesung, die Heidegger dieser Frage gewidmet hat, sind wir darüber belehrt worden, daß die Metaphysik, so wie sie im Abendlande bestanden hat, zwar das Sein denkt, aber nur, indem sie „das Seiende als das Seiende vorstellt" (a. a. O. 11). „Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende" (ebd.). „Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider" (Humanismus 12). So hat in der Tat auch Heidegger in „Sein und Zeit" die Seinsfrage „ontologisch" als die Frage nach dem Sein des *Seienden* dargestellt, speziell zunächst einmal „fundamentalontologisch" als die Frage nach dem Sein des seinsverstehenden

Menschen, dem „Dasein". Das Sein ist nun zwar wirklich der Grund und Boden, aus dem der Baum der Metaphysik von jeher seine Säfte zieht, wie Heidegger im Anschluß an ein von Descartes gebrauchtes Bild ausführt, aber er meint nun zu erkennen: dieses nährende Element als solches bleibt doch immer außerhalb des Baumes. Anders gesagt: das metaphysische Denken erhält zwar das Licht, in dem es das Seiende als solches vorstellt, vom Sein, aber es bekommt das Sein nur in Gestalt der „Seiendheit des Seienden" zu Gesicht (W. i. Metaphysik 39), nicht so wie es in sich selbst ist. „Gesetzt aber, daß nicht nur das Seiende dem Sein entstammt, sondern daß auch und anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht und die Wahrheit des Seins als das Sein der Wahrheit west, dann ist die Frage notwendig, was die Metaphysik in ihrem Grunde sei" (ebd. S. 40). Darum mußte die Seinsfrage zwar metaphysisch beginnen, aber in ihrem Vollzuge ergibt sich ein „Wandel des Fragens, der in die *Überwindung* der Metaphysik gehört" (Wesen der Wahrheit S. 28).

Daß man über alles Seiende, auch über den Menschen, hinausgehen müsse, um das Seiende *als* Seiendes zu verstehen, stand von Anfang an fest. „In der Einleitung zu ‚Sein und Zeit' (S. 38) steht einfach und klar und sogar im Sperrdruck: ‚Sein ist das transcendens schlechthin' " (Hum. S. 24). Da aber die Untersuchung noch metaphysisch am Sein als dem des Seienden orientiert war, konnte das damals nur heißen, man müsse über das Seiende hinaus zum Nicht-Seienden, dem *Nichts* und allem zuvor: über den Menschen hinaus zu seinem Ende, dem Tode, „vorlaufen". Daher die berühmte Lehre von der Erfahrung des „nichtenden" Nichts oder des stets drohenden Todes und der Grundstimmung der Angst, in der der Mensch allen Halt am Seienden verliert, um so erst in die Freiheit des Abstandes von ihm *als* dem Seienden versetzt zu werden. Damals erschien daher der Mensch als der „Platzhalter des Nichts" (Was ist Metaphysik, 5. Aufl. S. 34). Nun aber, nachdem sich Heidegger der Unzulänglichkeit des metaphysischen Denkens bewußt geworden ist, meint er einzusehen, daß das befreiende, gleichsam den Raum der Verständlichkeit öffnende, „lichtende" Nichten nicht vom Nichts ausgeht, sondern von dem in sich selbst bzw. in seiner eigenen Wahrheit ruhenden *Sein*. „Das Nichts als das Andere des Seienden ist der Schleier des Seins" (W. i. Met., 5. Aufl., S. 46). „Das Sein nichtet — als das Sein" (Human. 44). Das ist die in der Tat höchst überraschende Neuigkeit, durch die bei Heidegger alles Frühere in ein völlig neues Licht getaucht wird. Das Sein *erscheint* nur zunächst als Nichts, weil das „moderne Weltalter", ganz an das Seiende verloren, in der „Seinsvergessenheit" lebt und es nicht einmal bemerkt (W. i. Metaph. 11). Das Denken kann diese „Heimatlosigkeit" (Hum. 26) nur überwinden, indem es zunächst einmal „in den Schrecken gerät, demgemäß es nichts anderes

vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten, um erst das Denken an die Seinsvergessenheit zum Austrag zu bringen" (Was ist Metaphysik[5], S. 12). Geschieht das aber, dann vollzieht sich auch ein „Wandel des Wesens des Menschen" (ebd. 9): er wird aus dem Platzhalter des Nichts, der „in das Nichts hineingehalten", sich selbst „überantwortet" ist, zum heimatlichen Hüter, Wächter und „Nachbarn" des Seins (Human. 29). „Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt ‚Sein und Zeit' hinaus, wenn die ekstatische Existenz als ‚die Sorge' erfahren ist . . ." (ebd. S. 19).

Aus dem metaphysischen Ansatz und dem unmetaphysischen Sinn der Seinsfrage erklären sich offenbar die wichtigsten Mißverständnisse von „Sein und Zeit", wie Heidegger sie jetzt immer wieder zurückweist: die Philosophie des Nichts konnte als Nihilismus verstanden werden, aber nur, weil man im Nichts nicht das Sein erkannte. Sie konnte als Atheismus oder wenigstens als Indifferentismus bezeichnet werden, weil man verkannte, daß durch die Seinsfrage erst ein Horizont erschlossen wird, in dem vom Seienden, auch von einem seienden Gott oder seienden Göttern im Ernst die Rede sein kann (ebd. 36 f.). Man konnte die Philosophie des „In-der-Welt-Seins" mit ihrer betonten Diesseitigkeit als „weltliche" Absage an den transzendenten Gott verstehen, aber man verkannte, daß „Welt" die mehr als göttliche „Offenheit des Seins" bedeutet, „als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in ‚die Sorge' erworfen hat" (ebd. S. 35). Man konnte meinen, daß die Polemik gegen die „Werte" destruktiv gemeint sei, aber man begriff nicht, „daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert' das so Gewertete seiner Würde beraubt wird"; denn so läßt man es subjektivierend nur noch als von menschlicher Schätzung abhängiges „Objekt" gelten, während das Sein von etwas viel mehr ist als seine Gegenständlichkeit (ebd. 34 f.). Man konnte von Irrationalismus sprechen, weil Heidegger etwa in „Was ist Metaphysik?" gesagt hat, die Idee der „Logik" löse sich auf „im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens" (33[5]), aber man hat verkannt, daß die „Logik" nur das metaphysische Denken als das „Vorstellen von Seiendem in seinem Sein" zum Thema hat, „das sich das Vorstellen im Generellen des Begriffs zustellt", während doch im Denken des Seins erst „das anfängliche Wesen des λόγος" getroffen wird, der dem Wesen der ratio zugrunde liegt (Hum. 34). Das Wissen darum war freilich „bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der ‚Logik', schon verschüttet und verloren gegangen" (ebd.). Man hat alles, was Heidegger „gegen" das Gewohnte gesagt hat, bloß als Antithese, ausgehend vom Gewohnten als dem „Positiven" verstanden, während es sich darum handelt, das Gewohnte samt seinem etwaigen Gegenteil „einer Besinnung auszusetzen" (33 f.).

Der metaphysische Ansatz des Fragens hat nach Heidegger den Anschein erweckt, als wolle die Fundamentalontologie von „Sein und Zeit" das Sein vom Menschen abhängig machen. „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein" (S. u. Z. 212) — das soll, wie Heidegger jetzt interpretiert, nicht etwa heißen, das Sein „sei ein Produkt des Menschen" (Human. 24). Heidegger hat vom „Entwurf" des Seins (auch vom „Stiften" des Seins bzw. der Welt) gesprochen (vgl. bes. Wesen des Grundes 31 ff.). „Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein" (Human. 25). „Versteht man den in ‚Sein und Zeit' genannten ‚Entwurf' als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie ‚das Seinsverständnis' im Bereich der ‚existentialen Analytik' des ‚In-der-Welt-seins' allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins" (ebd. 17).

So ist das Denken von „Sein und Zeit" über dieses grundlegende Werk „auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen" (ebd. 30). Es hat sich nach Heidegger nur von allem Herkömmlichen gründlicher gelöst, und wenn es dabei Gefahr läuft, an der Härte seiner Sache zu zerbrechen, so ist doch das „metaphysische" „Philosophieren" über das „Scheitern", wie offenbar mit einem Seitenblick auf Jaspers gesagt wird, „durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken" (ebd. 30). Solches Scheitern wäre auch kein Unglück, sondern geradezu „das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte" (ebd.). „Vielleicht verlangt ... die Sprache weit weniger das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen" (ebd.). In eine „Sackgasse" fühlt sich Heidegger jedenfalls nicht geraten (ebd. S. 29 f.).

III.

Es kommt nun offenbar alles darauf an, was das *Sein* ist, als welches sich das Nichts entschleiert hat. „Es ist Es selbst", antwortet Heidegger zunächst (Human. 19), um alle Orientierung an schon Bekanntem abzuschneiden. Und da es sicher mehr als der Mensch ist — ein Höchstes, von dem „alles", auch der Mensch, irgendwie abhängt, muß vor allem der metaphysische Irrtum abgehalten werden, als sei es ein höchstes Seiendes: „Das ‚Sein' — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund" (ebd. 19). Es ist, wie sich schon zeigte, nicht weniger als Gott oder Weltgrund, sondern mehr. Und doch dürfen wir es nicht in einer überhimmlischen Ferne suchen, sondern dort, wo uns „Sein und Zeit" schon hingewiesen hat: in der Existenz des Menschen und in der Geschichte des Abendlandes.

„Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher

hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem e zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. . . . Der Abstieg führt in die Armu der Ek-sistenz des homo humanus" (ebd. 37). „Das Sein ist weiter den alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, se dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel ode Gott. Das Sein ist das Nächste" (ebd. 19 f.). Ja, es ist „die Nähe selbst" (ebd. 21), nämlich die *Wahrheit* als die Unverborgenheit, kraft deren un Seiendes erst als Seiendes sichtbar wird. Heidegger spricht vom Sein imme auch als von der „Wahrheit des Seins", und vom „Sein der Wahrheit" Das Sein, das unabhängig vom Seienden gedacht werden soll, sollte ja i seiner Wahrheit ruhen, die Wahrheit des Seins als das Sein der Wahrhei „wesen". Die Wahrheit ist „als Unverborgenheit der Grundzug des Sein selbst" (Platons Lehre v. d. W. 46). Auch in dem Vortrag über das Wese der Wahrheit heißt es zum Schluß, man müsse darüber nachdenken, „o die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst di Frage nach der Wahrheit des Wesens sein muß. Im Begriff des ‚Wesens aber denkt die Philosophie das Sein" (ebd. 27).

Man darf nur auch die Wahrheit nicht bloß „logisch", als die Wahrhei des Satzes oder Urteils, auch nicht bloß metaphysisch als die Sichtbarkei von Seiendem oder die Hinsicht des kategorialen Vorstellens von Seiende verstehen (vgl. ebd. 76 f.), sondern man muß die „anfängliche" Wahrheit die dabei schon vorausgesetzt ist, rein als solche denken, als den „Aufgan des Verborgenen in die Unverborgenheit", als die „Entbergung" (Plato L. v. d. W. 46). Daher kann Heidegger sagen: „Die Lichtung selber . . ist das Sein" (Human. 20). Es ist „das Lichten jener Lichtung, in di herein überhaupt etwas erscheinen, in seinen Umriß sich stellen, in seine ‚Aussehen' (εἶδος, ἰδέα) sich zeigen und so als Dieses und Jenes anwesen sein kann" (Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage . . .", S. 11). „S wie die Offenheit der räumlichen Nähe jedes nahe und ferne Ding, vo diesem her gesehen, übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alle Seiende, weil es die Lichtung selbst ist" (Human. 24). Sein ist Wahrhei Wahrheit ist gleichsam das Sich-Öffnen des „Raumes" der „geistigen Sichtbarkeit oder der Verständlichkeit, innerhalb dessen Seiendes erst al solches „vorkommen" kann. Es ist das Sich-Eröffnen der Offenheit, kra deren etwas für ein Sehen „da" sein kann, das Sich-Ereignen des „Da selbst. Hier kann Heidegger an seine Lehre vom „Da-sein" in „Sein un Zeit" interpretierend anknüpfen.

Das „Dasein", hieß es dort, ist „geworfene Existenz". Wenn man nu diese Existenz nicht metaphysisch-anthropologisch als das Reagieren de seienden Menschen auf seine desparate Situation versteht, dann zeigt e sich, daß man statt vom Menschen vielmehr vom Verhältnis des in sic

wesenden Seins zur Existenz ausgehen muß. Das Sein ist als Lichtung das „Da". Und wenn es nun vom menschlichen Dasein hieß, sein „Wesen" liege in seiner Existenz, dann bedeutet das: „Der Mensch west so, daß er das ‚Da', das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt, des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins" (Human. 15). „Existenz" ist nicht im Sinne der Metaphysik zu verstehen (ebd. 14 f.). Daher darf man die Bestimmung des „Wesens" des Daseins als Existenz nicht mit Sartre dahin auslegen, daß hier — im Gegensatz zum alten platonischen Primat der Essenz vor der Existenz (der „Wesenheit" vor der „Wirklichkeit") — ein Primat der Existenz vor der Essenz gelehrt werden soll (Human. 17), — so daß der Mensch durch die Wirklichkeit seiner Freiheit bestimmte, worin er sein Wesen erblicken will. Die „Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz" (ebd.). Man mag ihn getrost als Hauptsatz des „Existentialismus" bezeichnen (ebd. 18). Aber Heidegger meint etwas ganz Anderes, Un- und Übermetaphysisches: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen" (ebd. 13). „Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen ‚Sorge' erfahren. . . . Das Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis" (W. i. M., Einl. 14). Es handelt sich beim Ekstatischen nicht um ein „Hinausstehen", ein „weg von" einer Immanenz des Geistes oder Bewußtseins, wie man ja zum Beispiel bei der früheren Rede von der „Hineingehaltenheit in das Nichts" meinen könnte. Vielmehr ist das „Aus" als das Auseinander der „Offenheit des Seins selbst" zu denken (ebd. 14). „Inständigkeit" wäre der schönste Name dafür. „Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken" (ebd.). „Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als die Lichtung des Seins in ‚die Sorge' nimmt" (Hum. 16). Man kann jedenfalls vom Sein nicht sprechen, ohne „die alles tragende Vermutung": „gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst" (W. i. M., Einl. 13). Das Sein selbst ist „das Verhältnis" zur Ek-sistenz, „insofern Es die Eksistenz in ihrem existentialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden" (Hum. 20). Das Sein ist zwar kein Produkt des Menschen, denn der Entwurf, der zur Existenz gehört, schafft ja das Sein nicht: „Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst . . ." (Hum. 25; vgl. auch 16 und 35).

Aber das ändert nichts daran, daß Sein nie ohne Seiendes und insbesondere ohne den existierenden Menschen ist: „wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (W. i. M., Nachwort 41). Das Sein ist „die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz. Die Dimension ist jedoch nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche und aller Zeit-Raum in Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist" (Hum. 22). Wenn in „Sein und Zeit" (S. 212) gesagt worden ist: es gibt das Sein, so ist das „es", was hier „gibt", das Sein selbst; denn „das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber" (Hum. 22). „Dieses ‚es gibt' waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache" (ebd. 23). „Es gibt . . . die Geschichte des Seins, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört" (ebd.). Es bleibt bei der früher gelehrten Geschichtlichkeit des Daseins: vom Sein kann nicht die Rede sein, ohne daß man von seiner *Geschichte* spricht, die sich im existierenden Menschen ereignet. „Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen" (ebd. 46). Darum heißt es auch: „Der Streit zwischen den Denkern ist der ‚liebende Streit' der Sache selbst" (ebd. 24).

Darum gehört auch die *Sprache* zum Sein. Das Sein ist die „schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache selbst" (ebd. 21). Auch die Sprache darf nicht bloß logisch oder anthropologisch-metaphysisch im Hinblick auf den seienden Menschen verstanden werden: sie ist „das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins", das umgekehrt vielmehr zur „Behausung des Menschenwesens" wird (ebd. 22 f., vgl. auch 5). Es wird uns versichert, das sei keine poetische Metapher; wir würden umgekehrt „eines Tages" auf Grund dieser Bestimmung der Sprache „eher denken können, was ‚Haus' und ‚wohnen' sind" (ebd. 43). Das Insein als „Wohnen" in „Sein und Zeit" war keine etymologische Spielerei. Nicht der Mensch mit seinem Denken schafft die Sprache als Haus des Seins, sondern die Sprache ermöglicht den Menschen. Aber auch hier ist es doch so, daß das Sein nicht ist, ohne sich diese Behausung für den Menschen zu schaffen. Ohne die Nachbarschaft des seienden Menschen kann Heidegger das Sein auch jetzt nicht denken.

Um so merkwürdiger ist es, daß er jetzt nicht nur von dem Primat des Seins über den Menschen, über die Lebewesen und über alles „Zuhandene" und „Vorhandene" spricht, sondern auch von seinem Primat über Gott und Götter. Indem er von solchen übermenschlichen Wesen (übrigens j auch von Engeln) spricht, will sich sein Denken „keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch

Hum. 37). Aber es ist eben auch nicht indifferent. „Erst aus der Wahrheit les Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen les Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Vesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott' nennen soll" (ebd. 36 f.; vgl. auch 26). „Das Heilige entscheidet nfänglich zuvor über die Menschen und über die Götter, ob sie sind und ver sie sind und wann sie sind" (Hölderl. Hymne . . . 31). Das Heilige – das ist offenbar die Art, wie sich das Sein zum *Dichter* verhält: „Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige" (W. i. M.[5] 46). Der Wesensstand des Dichters gründet . . . in der Umfängnis durch das Hei-ige" (Hymne 24), wie denn Heidegger auch im Anschluß an Hölderlin den Begriff des Heiligen als des „Heilen", „Anfänglichen" bestimmt (ebd. 18). Das Heilige ist die Dimension, in der man nach nahen oder fernen Göttern rst fragen kann, die „Dimension des Heilen" (Human. 37). Wir haben lso hier den Raum für eine ganze Theologie (und Mythologie), aber es ist ür Heidegger entscheidend, daß das Sein — mitsamt der „Ortschaft", die s im ek-sistierenden Menschen hat — fundamentaler ist. In der Existenz ls der „Nähe zum Sein" vollzieht sich „wenn überhaupt die Entscheidung, b und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann" Hum. 26). Die Theologie ist hier mediatisiert durch das im Menschen k-sistierende Denken des Seins. Sie ist es schon deshalb, weil die Lehre on einem höchsten, göttlichen Seienden zum Wesen der ontologischen Metaphysik gehört, von deren platonischer Herkunft noch die Rede sein nuß (vgl. W. i. M.[5] 18).

IV.

So bekommt das Problem des *Humanismus* für Heidegger seine Dring-ichkeit. Humanismus ist „das Sinnen und Sorgen, daß der Mensch mensch-ich sei und nicht unmenschlich, ‚inhuman', das heißt außerhalb seines Vesens" (Hum. 10). Worin hat man das Wesen des Menschen zu sehen?

Aller bisherige Humanismus hat es bloß metaphysisch gesehen, sei es un der marxistische, der christliche, der römische, der Humanismus der Renaissance, der deutsche des 18. Jahrhunderts, oder der existentialistische on Sartre (Hum. 10 ff.). In dem hier gemeinten weiten Sinne, „daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde", st „auch das Christentum ein Humanismus, insofern nach seiner Lehre lles auf das Seelenheil (salus aeterna) des Menschen ankommt und die Geschichte der Menschheit im Rahmen der Heilsgeschichte erscheint" (ebd. 1). Immer wurde „die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick uf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt,

des Weltgrundes, das heißt des Seienden im ganzen bestimmt" (ebd.). Un zwar hat man allgemein den Menschen als das animal rationale bestimm „Diese Wesensbestimmung ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Met physik bedingt" (ebd. 12). So wird es für Heidegger fraglich, ob er g daran tue, wirklich auf die Frage seines Korrespondenten Jean Beaufr einzugehen, die seinen „Brief" hervorgerufen hat: „Comment redonner u sens au mot ‚Humanisme'?" (ebd. 7). Den gewohnten Humanismus, d um das animal rationale sorgt, kann Heidegger jedenfalls nicht bejahen.

Hier bleibt für ihn vor allem zu fragen, „ob überhaupt das Wesen d Menschen anfänglich, und alles voraus entscheidend, in der Dimension d animalitas liegt" (Hum. 13). Man „kann so vorgehen", den Mensch „innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen" (ebd. 1 Aber so bleibt der Mensch „endgültig in den Wesensbereich der Animalit verstoßen", und sein Wesen wird „zu gering geachtet" (ebd.). Wird d Mensch so als ein Seiendes unter anderen angesetzt, sei es auch mit d differentia specifica, daß er denkendes, geistiges Lebewesen sei, so wi man der ungeheuren Auszeichnung nicht gerecht, „daß der Mensch nur seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird" (ebd.). B denkt man, wie „human" Heidegger das überseiende, übergöttliche Se versteht, dann bedarf es keiner langen Ausführung mehr, um verständli zu machen, daß ihm der metaphysische „homo animalis" nicht genüg Als „homo humanus" kann ihm nur der „Hirt des Seins" gelten; all andere bleibt unter der „eigentlichen Würde" des Menschen (ebd. 19).

Wie auch das „Sein der Gewächse und des Getiers" zu denken sein ma auf jeden Fall fehlt den Lebewesen die Ek-sistenz, die der Grundzug d menschlichen Wesens ist. Darum ist das Lebewesen „uns einerseits in g wisser Weise am nächsten verwandt, und andererseits doch zugleich dur einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden" (Hum. 1 Das Wesen des Göttlichen scheint dagegen „uns näher als das Befremden der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unser ek-sistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenken abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier" (ebd.). Tiere sind zw in ihre Umgebung „verspannt", aber ohne die Lichtung des Seins, u aus diesem Grunde auch ohne die Sprache, die ja „lichtend-verbergen Ankunft des Seins" ist (ebd. 16). Die Tiere „hängen . . . weltlos in ih Umgebung" (ebd.). So ist denn auch der *Leib* des Menschen „etwas wese lich anderes als ein tierischer Organismus" (ebd. 14). Die „Verirrung Biologismus" wird nicht dadurch überwunden, daß man (gemeint ist offe bar Jaspers) dem Leiblichen Seele, Geist und das Existentielle „aufstock „lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann d alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen mit der warnen

Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz" (ebd. 14). Daß es eine Physiologie und physiologische Chemie des menschlichen Organismus gibt, beweist nicht, daß im Leib das Wesen des Menschen „beruht". „Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt" (ebd. 14).

Wer den Menschen primär als leibliches Lebewesen bestimmt, nimmt ihn bloß als ein Seiendes; er bleibt in der „technischen Interpretation des Denkens" befangen, deren Anfänge bis zu Plato und Aristoteles zurückreichen (ebd. 6). Er denkt im Sinne der „Logik" und vermag deshalb das „Denken des Seins" nicht zu vollziehen. Er weiß darum auch nicht, was es heißt, daß der Mensch ein denkendes Wesen ist. So ist der Mensch im Laufe der abendländischen Geschichte in die „Heimatlosigkeit" der „Seinsverlassenheit" geraten, die auf der „Seinsvergessenheit" beruht (ebd. 26). Der Mensch ist sich selbst entfremdet. Das hat *Marx* im Anschluß an Hegel erkannt, der hier — neben Hölderlin und vor Goethe — ausgezeichnet wird. „Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen" (ebd. 27). Im historischen Materialismus verbirgt sich das Problem der *Technik*, „über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird" (ebd. 27). Sie stammt „wesensgeschichtlich aus der *τέχνη* als einer Weise des *ἀληθεύειν*, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins" (ebd.). So betrachtet, verliert die metaphysische Anthropologie den Charakter eines bloß zufälligen Irrweges. Sie steht als eine Weise des Denkens in dem Lichte der „Seinsgeschichte". Das Denken ist seinem Wesen nach Denken „des Seins", in dem Doppelsinne, daß es „vom Sein ereignet, dem Sein gehört", und daß es, „dem Sein gehörend, auf das Sein hört" (ebd. 7). Das Sein ist eben so ek-sistent, daß die Geschichte des Denkens nur als Auswirkung einer Geschichte des Seins selbst verstanden werden kann. Jetzt aber, da die Heimatlosigkeit des Menschen extrem geworden ist, kündigt sich bei Hölderlin und Heidegger eine neue Wendung der Seinsgeschichte an: ein Humanismus, der, anders als aller bisherige, „die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt" (ebd. 29). „ ‚Humanismus' bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen ankommt"

(ebd. 31). Es ist ein Humanismus „seltsamer Art", „ein ‚lucus a non lu cendo' " (ebd.).

Fragt man mit Beaufret nach der „Ethik", die diesem Humanismus ent spricht, so erwidert Heidegger, „Ethik" sei ebensosehr ein seinsvergessene erst in der Schule Platons aufgekommenes Unternehmen wie „Logik" un „Physik". Bei Sophokles und Heraklit sei mehr über Ethos zu erfahre als in der „Ethik". Den Spruch des Heraklit: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* übe setzt Heidegger in seinem Sinn: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Men schen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren)" (Hum 41). Das Denken des Seins ist „in sich schon die ursprüngliche Ethik (ebd.); es ist „weder theoretisch noch praktisch, es ereignet sich vor dies Unterscheidung" (ebd. 42). Aus dem Sein selbst kommt „die Zuweisun derjenigen Weisungen, die für den Menschen Gesetz und Regel werde müssen" (ebd. 44). Und wenn sich der Mensch vor das Problem des *Böse* gestellt sieht, so muß auch dies daraus verstanden werden, daß „das Sei selber das Strittige ist" (ebd. 43). „Mit dem Heilen zumal erscheint in de Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloße Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartige des Grimmes", das seinerseits auch schon im Sein als dem Strittigen „west (ebd.). Das Sein „nichtet" ja und ruft dadurch als Antwort das menschlich „Nein" hervor. Wie dieses Nichten und das Nein mit dem „Grimm" zu sammenhängen, bleibt in dem „Brief" allerdings einigermaßen dunkel[1] Es steht nur fest: „Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang und Huld un Andrang zu Unheil dem Grimm" (ebd. 44). „Den Halt für alles Verhalte verschenkt die Wahrheit des Seins" (ebd. 45). „Indem das Denken g schichtlich andenkend auf das Geschick des Seins achtet, hat es sich scho an das Schickliche gebunden, das dem Geschick gemäß ist" (ebd. 47).

Der Humanismus im Sinne Heideggers will den seienden Menschen nich mehr in den Mittelpunkt der Sorge stellen. Aber er humanisiert dafür da überseiende, übergöttliche Sein so sehr, daß es mit dem „Grimm" sog das Böse — wenn auch in einem vormoralischen, etwa an Jacob Böhm erinnernden Sinne — in sich aufnimmt.

*

Die Folge, in der Heidegger selbst dies alles im „Brief über den Human mus" darlegt, ist wesentlich polemisch bestimmt: beginnend mit der P lemik gegen den technisierten Begriff des Handelns und Denkens, erörte er das Problem des Humanismus, indem er vom Wesen des Menschen a

1) In den „Holzwegen" wird über die „Strittigkeit" bei der Analyse d Wesens des Kunstwerks etwas mehr gesagt (bes. S. 51 f.).

das Wesen des Seins, auf die Seinsverlassenheit, seinen eigenen Humanismus und das Problem der Ethik kommt, — unter immer neuen Exkursen über die rechte Auffassung von „Sein und Zeit".

V.

Im Unterschied dazu hat die Schrift über „*Platons Lehre von der Wahrheit*" den Charakter einer Interpretation des „Höhlengleichnisses", die mit der Darbietung des Textes und einer (schon erläuternden) Übersetzung beginnt (S. 6—19) und zunächst Platons eigene Deutung des Gleichnisses auslegt (19—25). Dann erst setzt eine Heidegger eigentümliche Auslegung des Gleichnisses ein, die das von Platon „Ungesagte" sagen will (25—40), um endlich dessen Folgen für die Geschichte des Abendlandes bis zur Gegenwart aufzudecken (40—52), wodurch sich der Zusammenhang mit dem Humanismus-Brief herstellt.

Das Entscheidende, von Anfang an Maßgebende, ist natürlich die „aus einer künftigen Not notwendige" Auslegung Heideggers, die zunächst als eine „gewaltsame Umdeutung" erscheinen kann, „bis sich die Einsicht gefestigt hat, daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt" (25). Heidegger betont, es komme Platon selbst bei seinem Gleichnis auf die Veranschaulichung des Wesens der *παιδεία* an, der „Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich" (23), auf die „Bildung" als „entfaltende Prägung", die durch ein Vorbild geleitet wird (24): nämlich durch das Eidos als das „Aussehen" der „gewachsenen und anwesenden Dinge selbst" (19, 21), von denen die Schatten in der Höhle nur die „Abschattungen" sind, die den Menschen „tagtäglich in der Haft" halten (20). Doch das so Gesagte veranschaulicht nach Heidegger ungewollt noch etwas Anderes, Wichtigeres, weil die Bildung durch das Wesen der Wahrheit und die Art seiner ungesagten Wandlung erst ermöglicht wird (25): „Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden *ἀληθές*, der jedesmal herrschenden Art der ‚Wahrheit'" (27). Und während nun Platon das Problem darin sieht, daß der Mensch von den nur scheinbar seienden und „wahren" Schatten zu den dem Seienden „näheren" Gerätschaften und zu den im Tageslicht dastehenden „Dingen selbst" als dem „Wahrsten" gelangt, findet Heidegger eben in dem platonischen Verständnis dieses „Wahrsten" selbst, in der Idee, das eigentliche Fragwürdige.

Er beginnt mit dieser kritischen Betrachtung bei der Interpretation des Abstiegs in die Höhle, dem Kampf gegen die *ἀπαιδευσία*, den er als unentbehrlichen Bestandteil des Gleichnisses betrachtet (31 ff.). Für Platon,

sagt er, liegt die Deutungskraft des Gleichnisses „in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichts und der Sonne" (34); Platon ignoriert, daß das Höhlenbild von einer bei den Griechen selbstverständlichen „Grunderfahrung der *ἀλήθεια*, der Unverborgenheit des Seienden", mitbestimmt wird (33). Das *ἀ*-privativum in der *ἀλήθεια* ist eine entscheidende Voraussetzung (32): „dies, daß ‚das Unverborgene' stets eine Verborgenheit des Verborgenen überwindet" (32). „Die in sich offene Umschließung der Höhle und das durch sie Umstellte und also Verborgene verweisen zugleich auf ein Außerhalb, das Unverborgene, was über Tag ins Lichte sich weitet" (33). Die „Anwesung" ist „im Anfang des abendländischen Denkens der Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei diese selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesung ausmacht" (46). Wahrheit ist eben „Lichtung", das Sein als das Seien, „Wesen" oder Sich-Ereignen derjenigen Helle, durch die alles Seiende als solches erst sichtbar wird. Platon aber bedenkt dabei nur diese (sekundäre) Sichtbarkeit des „sich präsentierenden" Seienden (19 f.), die in seinem Aussehen oder Eidos besteht, in dem „Was-sein" (34 f). „Die ‚Idee' läßt nicht erst noch ein Anderes (hinter ihr) ‚erscheinen', sie ist selbst das Scheinende, dem einzig am Scheinen seiner selbst liegt" (ebd.). Die Idee „untersteht" bei Platon nicht der Unverborgenheit, „indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die *ἰδέα* ist nicht ein darstellender Vordergrund der *ἀλήθεια*, sondern der sie ermöglichende Grund" (46). Das *νοεῖν* oder Vernehmen bezieht sich jetzt nur noch auf das Scheinen des Seienden, die Idee. Und sofern dazu „der Zugang notwendig durch ein ‚Sehen' vollzogen wird, ist die Unverborgenheit in die ‚Relation' zum Sehen eingespannt, ‚relativ' auf dieses" (35). Das gilt vor allem von der Idee des Guten, die als die Idee der Ideen das „Scheinsamste" und „Seiendste" ist. Man muß das Gute dabei griechisch verstehen: als das, „was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht" (38), nämlich dazu, „daß etwas in dem, was es ist, erscheinen und so in seinem Beständigen anwesen kann" (ebd.). Die Idee des Guten als Idee der Ideen „besteht deshalb darin, das Erscheinen alles Anwesenden in als seiner Sichtsamkeit zu ermöglichen" (38). Sie ist die „Ur-sache", denn sie gewährt für alle Sachen und ihre Sachheit „das Erscheinen des Aussehens worin das Anwesende in dem, was es ist, seinen Bestand hat" (40).

Diese Verlagerung des Wesens der Wahrheit von der Unverborgenheit auf die Idee hat zur Folge, daß sich „fortan das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet" (41). Nachdem die Wahrheit auf das Sehen relativiert worden ist, wird sie zu

ὀρθότης, der „Richtigkeit des Blickens", des „Vernehmens und Aussagens", und zum Sich-Angleichen des Vernehmens an die Idee als die eigentliche Sache des Erkennens; ihr Ort ist nicht mehr das Seiende selbst, sondern das menschliche Verhalten (42). So ist es seit Platon geblieben. Bei ihm und bei Aristoteles herrscht zwar noch die Zweideutigkeit, daß Wahrheit „zumal Unverborgenheit und Richtigkeit" ist (43 f.); später aber, bei Thomas und bei Descartes, ist sie nur noch im Intellekt, und auch Nietzsche, der sie als lebensnotwendigen Irrtum bestimmt, steht noch im Banne dieser Tradition (44 f.).

Der ungesagte Vorgang, für den sich Heidegger bei Platon interessiert, ist „das Herrwerden der ἰδέα über die ἀλήθεια" (41). Platon selbst bezeichnet die Idee des Guten (517 c, 4) als „Herrin". „Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα", wie Heidegger (41) mit Bezug auf die Lehre Platons sagt, die Sonne sei das Joch zwischen dem Sehen und dem Gesehenen (Staat 508 a, 1). Da nun der Begriff der Philosophie von Platon als „Vorliebe und Freundschaft (φιλία) für die ‚Idee' " bestimmt worden ist, lebt die Philosophie seitdem in Vergessenheit der „anfänglichen" Wahrheit. Seit Platon hat sie den Charakter der nur auf Seiendes ausgehenden „Metaphysik", die wesentlich theologisch ist (47 f.). Denn „Theologie bedeutet hier die Auslegung der ‚Ursache' des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist" (48). Mit Platon beginnt aber auch der „*Humanismus*", nämlich der „mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossene Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein" (49). So ist die bei Platon gewandelte Wahrheit durchaus gegenwärtig „als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs" (50). Die Geschichte der Metaphysik, die humanistisch um den Menschen kreist (sei es auch, indem sie den Menschen auf Gott bezieht), hat ihre „unbedingte Vollendung" nicht zufällig in Nietzsche gefunden (50), der, obwohl „ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des ‚Wertes' abgeht", das „Wesen des ἀγαθόν vorurteilsfreier festgehalten hat" als alle, die „dem grundlosen Mißgebilde von ‚an sich geltenden Werten' nachjagen"; indem er nämlich „den Wert als die vom ‚Leben selbst' gesetzte Bedingung der Ermöglichung des ‚Lebens' begreift" (37), hat er ja jenes „Kreisen um den Menschen" nur vollendet.

„Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden" (51), damit stellt Heidegger sein eigenes Denken an einen Wendepunkt der Weltgeschichte. Zwar gilt: „Was immer sich mit dem geschicht-

lichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit" (50). Heideggers Humanismus ist ja ein „lucus a non lucendo". Aber die übermenschliche und übergöttliche Wahrheit ek-sistiert doch, wie sich zeigte, nur geschichtlich im Menschen, und insofern ist Heideggers Lehre auch wieder „‚Humanismus' im äußersten Sinn" (Hum. 29): die Zukunft der Menschheit wird zwar nicht vom Menschen entschieden, aber die Entscheidung fällt doch *im* Menschen — im Dichter und im Denker. Denn Denken ist „anfänglich" Denken des Seins (ebd. 7).

VI.

Es ist ein fundamentaler Mangel, daß grundsätzliche, höchst tiefsinnige Lehren von solchem Anspruch und solcher Tragweite uns bisher nur skizzenhaft und programmatisch vorliegen. So kann man zu ihnen nur mit Vorbehalt Stellung nehmen und muß immer gewärtig sein, eines Besseren belehrt zu werden [1]). Aber ganz unfaßbar sind die kleinen Schriften doch auch nicht, und der Verfasser von „Sein und Zeit" hat alles Recht darauf, daß sie mit größter Sorgfalt interpretiert, aber auch auf ihre Wahrheit geprüft werden.

Haben wir bisher versucht, Heidegger von seinen Grundgedanken aus zu verstehen, so empfiehlt es sich nunmehr, bei der Prüfung von der *Platonschrift* auszugehen, die als Interpretation am ehesten einen Boden für die Auseinandersetzung bietet. — Wird Heidegger dem Text gerecht oder nicht [2])? Es sei gestattet, zunächst einige charakteristische Einzelheiten

---

1) Vgl. oben S. 149, Anm. 1.

2) Der aufmerksame Leser wird schon in der Übersetzung des Höhlengleichnisses bei einigen Eigenwilligkeiten des Übersetzers stocken, wie denn überhaupt Heideggers Übertragungen aus dem Griechischen ein Problem für sich sind, mit dem sich einmal ein Philologe befassen müßte. Kann man 515 a übersetzen (S. 9): „Solcherart Menschen haben doch im vorhinein . . . nie etwas anderes in den Blick bekommen als die Schatten, . . ."? Das πρῶτον μέ des Textes dürfte doch wohl einfach „erstens" bedeuten, dem als unausdrücklich „zweitens" das τί δὲ 515 b 2 entspricht: „Was aber (meinst du, haben sie) von den vorbeigetragenen Dingen (gesehen)?" Sie haben jeder erstens von sich und ihren Leidensgenossen, zweitens von den Gerätschaften nur die Schatten zu sehen bekommen. Dies ist die Erfahrung, die man bei ihnen annehmen muß; daß sie „von vornherein" von besserer Erfahrung abgeschnitten waren, ist zwar richtig, wird aber nicht gesagt, offenbar weil es ohnehin klar ist. Die Pointe liegt in der Aufzählung alles dessen, was diese Menschen nicht kennen — 516 c 1—2 muß man doch wohl wie üblich übersetzen: „daß sie (die Sonne

der Interpretation zu erörtern, im Anschluß daran dann den „Humanismus", den Heidegger bei Platon findet und kritisiert.

Daß die Erzählung bis 517 a 7 reicht, also die Vorstellung vom Wiederabstieg in die Höhle mit einschließt (S. 31), ist zweifellos richtig. Hingegen kann man darüber streiten, ob die platonische Deutung nur bis 518 d 7 reicht (S. 19). Die dort anschließende Erörterung über das Seelenauge und seine Hinwendung auf die Ideen setzt das 518 b 6 Begonnene ohne besonderen Einschnitt fort, und auch der Übergang zum Thema der Notwendigkeit des Wiederabstiegs in die Höhle (519 b 7), das bis 521 b 11 behandelt wird, müßte doch Heidegger selbst nach dem eben Gesagten mit zur platonischen Auslegung rechnen. Bei dem, was dann folgt: der Darstellung des Bildungsganges (521 c 1 bis 535 a 1) und der dann bis zum Schluß des Buches gehenden Diskussion, welchen Wächtern man die Mathemata vermitteln müsse, und wie das zu geschehen habe, könnte man einen Augenblick schwanken. Aber wenn man mit Heidegger die *παιδεία* als das Thema des Gleichnisses erkennt, und wenn man die ausdrücklichen Rückbeziehungen Platons auf das Gleichnis nicht übersieht (z. B. 532 b 6), wird man nicht umhin können, auch den ganzen auf das Gleichnis folgenden Rest des 7. Buches der platonischen Auslegung zuzurechnen. Hätte Heidegger das getan, dann hätte er sehr viel mehr erörtern müssen, als er zur Sprache bringt. Es ist, wenn man das Höhlengleichnis erklärt haben möchte, eine große Enttäuschung, daß Heidegger die Ausführungen über die propädeutischen Wissenschaften und die sie krönende dialektische Methode

---

in gewisser Weise auch Ursache von all Jenem ist, was sie (sc. die Befreiten) (früher) sahen", während HEIDEGGER (S. 15) übersetzt: „daß sie (die Sonne) sogar auch von jenem Allen die Ursache ist, was jene (die unten in der Höhle sich aufhalten) in einer gewissen Weise vor sich haben". Das *τρόπον τινά* ist beim Ursachesein der Sonne sinnvoll und nötig, weil dieses von den Dingen in der Höhle doch nur indirekt und auf eine nicht ohne weiteres offenkundige Weise gilt; bei dem Verhältnis der Höhlenbewohner zu den Schatten ist es eine unmotivierte und unverständliche Einschränkung. Ferner sind die Höhlenbewohner keine anderen als die jetzt am Tageslicht Nachdenkenden, die sich klarmachen, daß die Sonne Ursache dessen ist, was sie selbst früher sahen (*ἑώρων*). — 516 d 1 muß das *δυνατώτατα* m. E. nach Analogie von *ὀξύτατα* (516 c 9) mit *ἀπομαντευομένῳ* verbunden werden, so daß man, wie üblich, übersetzen muß: „und der auf Grund dessen ... am besten das Künftige zu prophezeien vermöchte", nicht: „das vorher zu sagen vermöchte, was am ehesten künftig eintreten könnte" (S. 17). — Zu 516 d 4: *τό τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι ...*, wo HEIDEGGER (S. 17) schreibt: „wird er nicht gar sehr das auf sich nehmen wollen, wovon Homer sagt: ...", hat wohl ADAM (z. St.) recht, wenn er auf Symp. 198 c verweist. Also dürfte es heißen: „wird es ihm nicht gehen wie (dem Achill) bei Homer, und wird er nicht gar sehr verlangen ..."

— diesen innersten Bezirk des ganzen Werkes — mit keinem Wort behandelt. Es erhebt sich die Frage, wie seine kritische Interpretation der Idee verlaufen würde, wenn er diese Hauptsache nicht mit Schweigen überginge.

Daß dieses Verfahren seine Nachteile hat, zeigt sich schon in Heideggers Interpretation des Gleichnisses selbst. S. 20 erhebt sich die Frage, ob das „vermeintlich allein und eigentlich Wirkliche, das sogleich Sichtbare, Hörbare, Greifbare, Berechenbare", „nach Platon" wirklich „die Abschattung der Ideen und somit ein Schatten" ist. Heidegger setzt hier die Schatten in unmittelbare Beziehung zu den Ideen, indem er den bekannten Ausdruck „Abschattung" gebraucht, durch den Husserl das Verhältnis der „leibhaften", „selbstgegebenen" Dinge der Wahrnehmung zu den inadäquaten perspektivischen Ansichten bezeichnet hat, in denen sie sich uns darstellen. Nun sind die Schatten Platons zwar auch inadäquate „Darstellungen" (vgl. bei Heidegger S. 21); aber die Dinge, die sich in ihnen so unmittelbar darstellen, daß man von „Abschattung" sprechen kann, sind nun doch ganz offensichtlich nicht die „gewachsenen und anwesenden Dinge" der Tageswelt (S. 21), die Ideen (S. 20), sondern die vorübergetragenen Gerätschaften in der Unterwelt. Diese zweite Stufe des Wahren wird in sich von Heidegger gar nicht näher behandelt. Er sagt von ihr nur: „Die Dinge selbst bieten in gewisser Weise, nämlich im Schein des künstlichen Höhlenfeuers, ihr Aussehen an und sind nicht mehr durch die Abschattungen verborgen" (S. 27). Sind es wirklich die abgeschatteten „Dinge selbst", von denen zuvor die Rede war, die Dinge der Tageswelt? Und ist deren Aussehen nur durch die künstliche Beleuchtung „in gewisser Weise" alteriert? Müßte nicht vor allem erklärt werden, warum hier zunächst einmal eine eigene Art von Schatten werfenden „leibhaften" Dingen eingeführt wird, die von dem Aussehen der Dinge der Tageswelt nur insofern *indirekt* „Abschattungen" liefern, als sie selbst steinerne und hölzerne Abbilder von Menschen und sonstigen Lebewesen sind? Was bedeutet diese Indirektheit? Man wird hier nicht von Abschattung der Ideen durch die Schatten sprechen können. Man kann es auch deshalb nicht, weil das Verhältnis der verschiedenen Stufen zueinander gar nicht das der perspektivischen Ansichten zum „Dinge selbst" ist, sondern das von Abbild und Abgebildetem. Wenn vollends gesagt wird, das Sichtbare, Greifbare, sei Abschattung der Idee, „und somit" ein Schatten, dann ist dies ein nur im Deutschen mögliches Wortspiel, durch das die platonische Rede von Schatten nicht erklärt werden kann. Alle diese Zusammenhänge wären einer Erhellung an Hand des Textes fähig, wenn Heidegger der platonischen Auslegung des Gleichnisses in ihrem ganzen Umfang nachgegangen wäre. Hätte er die Frage nach den Gerätschaften in diesem vollen Zu-

sammenhange verfolgt, dann würde er vielleicht dazu gelangt sein, in *ihnen* die sichtbaren und greifbaren Dinge der Erfahrung zu finden, nicht in den Schatten. Aber das zu erörtern würde zu weit führen. — Heidegger geht auch im Bereich der Tageswelt den von Platon markierten Stufen nicht nach. Er findet hier nur eine „dritte" Stufe, der er als „eigene vierte Stufe des ‚Gleichnisses' " (bzw. als vierten „Aufenthalt" beim Wahren [S. 26 f.]) den Rückstieg in die Höhle folgen läßt (S. 31). Platon selbst unterscheidet 516 a/b anders: nach den beiden Stufen innerhalb der Höhle kommt „erstens" die Betrachtung der Schatten und Spiegelbilder der Tageswelt, „zweitens" die Betrachtung der so abgebildeten „Dinge selbst"; „auf Grund dessen" dann die Betrachtung des Himmels bei Nacht und „schließlich" die der (nicht bloß im Spiegelbild gesehenen) Sonne selbst. Daß der Rückstieg auch eine Stufe sei, wird nirgends gesagt; es wäre wohl auch ein unglückliches Bild, da sich vielmehr Aufstieg und Abstieg beide der von Platon angegebenen Stufen bedienen. Hätte Heidegger die platonische Auslegung des Gleichnisses durch die Lehre von den mathematischen Wissenschaften und der Dialektik einbezogen, und hätte er überdies Platons Forderung (517 a/b), das Gleichnis mit dem „früher (nämlich im 6. Buch) Gesagten" zu verknüpfen, Raum gegeben, so wäre er (533/34) auf die bekannte vierfache Abstufung der Erkenntnisarten (*ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία*) und die ihr entsprechende Abstufung des Wahren gestoßen, welche Platons eigene Interpretation der Stufen im Höhlengleichnis zusammenfaßt. Heidegger hat vollkommen Recht, wenn er das Wesen der Bildung in dem der Wahrheit gegründet sieht (S. 25—30). Aber eben deshalb wäre eine eingehende Interpretation der Stufen des Wahren im Sinne Platons selbst nötig. Wir hören leider nur etwas über die Ideen, aber nicht über den platonischen Weg zu ihnen, auf dem sie sich vielleicht anders zeigen würden, als es so der Fall ist. Das gilt insbesondere von der Idee des Guten, an der sich das Problem des platonischen „Humanismus" entscheiden muß.

Heidegger betont, daß im modernen Wertdenken, speziell bei Nietzsche, „vom ursprünglichen Wesen der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Platons nichts mehr zu begreifen ist" (S. 37), weil das Wesen der Idee neuzeitlich „als perceptio (‚subjektive Vorstellung')" ausgelegt wird (ebd.), während ja, wie wir hörten, bei Platon das „Aussehen" noch etwas „von einem Heraustreten" hat, „wodurch jegliches sich ‚präsentiert' " (ebd. S. 19 f.). Die antike Metaphysik meint mit Idee den „Herblick des Anwesenden", die „kritische", moderne „das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität" (Hum. 20). „Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich und überläßt sich dieser, wenn das Vernehmen zum Vor-sich-herstellen geworden ist in der perceptio der res cogitans als des subjectum der certi-

tudo" (ebd.). Das ist sicher richtig (ich muß diesen „metaphysischen" Ausdruck gebrauchen!); es ist eine fundamentale Einsicht in den Unterschied antiken und modernen Denkens, zu deren Gewinnung Heidegger schon früher Entscheidendes beigetragen hat. Aber nun wird Heidegger durch seine Lehre vom platonischen Humanismus dazu gedrängt, diesem Unterschied wieder seine Kraft zu nehmen, indem er Nietzsche als „unbedingten Vollender" der Metaphysik zum „vorurteilsfreiesten" Bewahrer der Idee des Guten macht und im Wertgedanken des 19. Jahrhunderts den „spätesten", wenn auch „schwächsten" Nachkömmling des ἀγαθόν erblickt (Platons Lehre 37). Wenn Nietzsche trotz seiner „Zügellosigkeit" Platoniker sein soll, dann zeigt sich darin, wie ernstlich Heidegger die von ihm behauptete „Relativierung" des Seins auf den menschlichen Blick im Lichte ihrer angeblichen modernen Konsequenzen sieht. Ob aber das Verständnis des Guten als des Tauglichen wirklich „griechisch" ist, wenn man Nietzsches „Wert für das Leben" als seine vollendete Enthüllung auffaßt? Nietzsche selbst hat in Platons Lehre vom Guten „an sich" das äußerste Gegenteil seiner eigenen Lehre gesehen, und er hat — trotz seiner Unkenntnis der Tradition — nicht falsch empfunden: denn wenn das Eidos wirklich der Anblick und „Herblick" des Seienden ist, nicht eine Hinsicht des Subjekts, dann wird alle „Zusammenjochung" des Sehens mit dem Gesehenen bei Platon nichts daran ändern, daß das Gute und die „guthaften" Ideen immer wieder mit den stärksten Worten als das auf sich selbst bezügliche Seiende (καθ' ἀυτὸ ὄν) bezeichnet werden, das als solches auf nicht anderes „relativ" ist, auch nicht auf den menschlichen Blick[1]). Diesen Blick vielmehr umgekehrt auf das Seiende, primär auf das Gute zu „relativieren", ist — gegenüber der sophistischen Aufklärung — Platons dringendstes Anliegen, wenn er den Sokrates (508 e) sagen läßt, das Agathon sei „schöner" als das „schöne" Wissen und die „schöne" Wahrheit, da es für dies beides „Ursache" sei, — so wie im Sonnengleichnis dem Auge auch das „Vermögen" zu sehen (nicht nur die Beleuchtung des zu Sehenden) von der Sonne „wie ein Zufluß" gespendet wird (Staat 508 b, 6—7; vgl. auch Tim. 45 a ff.). Dem entspricht Platons Lehre von der Erleuchtung im 7. Brief. Es ist wahr, daß Platon unter Wahrheit zugleich „Unverborgenheit" und „Richtigkeit" versteht, aber in der Weise, daß das richtige Reden und Sehen wirklich dem Sich-präsentieren des Seienden entspricht, das sich uns von sich aus enthüllt, nicht umgekehrt. Für Platon ist die in der Erleuchtung erfahrene Idee des Guten eben deshalb letzte Quelle der Wahrheit, weil dieses höchste Seiende das Ansichsein, d. h. das Sein in bezug auf sich

1) Vgl. auch meine Untersuchung der Idee im „Symposion": „Einsicht und Leidenschaft", S. 201 ff., 2. Aufl. Frankfurt 1949.

selbst, urbildlich offenbart [1]). Der griechische Begriff des Guten, wie ihn Platon selbst, vor allem im 10. Buch des Staates (608 e), bestimmt, ist der des „Rettenden und Förderlichen (*σῷζον καὶ ὠφελοῦν*)" im Gegensatz zum „Schlechten (*κακόν*)" als dem „Verderbenden und Zerstörenden (*ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον*)". Damit ist gesagt, daß das Gute als solches das der Rettung vor dem Verderben unbedürftige, an sich Seiende ist. Über das Sich-zeigen dieses Seienden hinaus nach einer in sich wesenden Wahrheit und einem in sich wesenden Sein zu fragen, hat für Platon deshalb keinen Sinn, weil er seinerseits das Da-sein oder die geschichtliche Ek-sistenz eines solchen Seins im Menschen als eine Relativierung des ursprünglich Rettenden und primär Maßgebenden ansehen müßte. Daher die für alle modernen Interpreten befremdliche Fassung des reinen Was-seins, das uns im „Anblick" aufgeht, als eines lauter *Seienden*.

Wenn man unter „Humanismus" ein „Kreisen um den Menschen" versteht, dann war Platon kein Humanist: wenn einer, dann hat er Ernst damit gemacht, daß Gott das Maß aller Dinge ist, nicht der Mensch (Gesetze 716 c). Das wird ja auch von Heidegger insofern nicht bestritten, als er Platon den Urheber der metaphysischen Theologie nennt. Aber Heidegger mediatisiert und relativiert das „Seiendste" durch das ek-sistente Sein. Indem er auch das Seiendste vom geschichtlichen Dasein abhängig macht und das Sein derart extrem „humanistisch" in *seinem* Sinne versteht, legt er nicht mehr Platon aus. Indem er — extrem unplatonisch — auch das schlechthin Wahre einem „Wandel der Wahrheit" unterworfen sein läßt, sagt er nicht nur etwas, was in Platons Lehre unausdrücklich, „ungesagt" enthalten ist, sondern etwas, das dem von Platon ausdrücklich Gesagten zuwiderläuft. Platon ist Humanist, indem er wie Sokrates um die „Rettung" der Seele und der Polis durch das Gute sorgt, aber eben darin liegt die Voraussetzung, daß das Gute selbst, auf dem das Denken der platonischen „Wächter" beruht, über die Sorge und Wächterschaft des Daseins im Menschen schlechthin erhaben ist, während Heidegger schon im „Wesen des Grundes" (S. 28ff.) das platonische Agathon, den Grund der „Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein", mit dem „Umwillen" identifiziert hat, das sich das sorgende Dasein als seine Welt selbst „entgegenhält" (S. 31); er hat es damals also als die von der Existenz „entworfene" Welt, innerhalb deren sich Seiendes als solches offenbaren und „sein" kann, aufgefaßt. Er hat zu Unrecht dagegen polemisiert, daß bei anderen Interpreten „an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden tritt" (30).

---

1) Näheres zur Sache habe ich in dem Vortrag „Ansichsein und Geschichte" zu sagen versucht (Ztschr. f. phil. Forschg. III/4 1949, S. 484—500).

Heidegger kann sich bei seiner Auffassung am entscheidenden Punkt denn auch nicht auf Platon berufen, sondern nur teils auf den „Anfan des abendländischen Denkens", teils auf dessen Wiederentdeckung au einer höheren Stufe durch sein eigenes Denken des Seins. Um das erster einleuchtend zu finden, müßten wir erfahren, wie Heidegger die Vorsokra tiker interpretiert; — bis dahin jedenfalls wird er das Bedenken einer „ge waltsamen Umdeutung" Platons, das er selbst (S. 25) empfunden hat, nich beseitigen können[1]). Was aber sein eigenes Denken betrifft, so erheben sic nicht minder schwere Probleme.

VII.

Das Problematische am Denken Heideggers ist offensichtlich sein *neue Humanismus*. Heidegger wirft dem alten, „metaphysischen" Humanismu vor, er kreise um den Menschen, selbst da, wo er den Menschen noch theo logisch auf ein höchstes Seiendes außer ihm zurückführt. Demgegenübe soll das Sein als der wahre Grund und Mittelpunkt gedacht werden, durc den der denkende Mensch erst ermöglicht wird und sein Wesen „geschenkt bekommt. Aber nun fragt es sich, ob der Humanismus „im äußersten Sinne' demzufolge „der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbs gehört", nicht erst recht jenem Vorwurf ausgesetzt ist.

Um diese Frage recht zu erwägen, wird es gut sein, zunächst noch di *Vorfrage* zu stellen, die bei Heidegger stillschweigend (wenn auch vielleich mit Recht) schon beantwortet ist: Warum ist das Kreisen um den Mensche so verwerflich?

Der unausgesprochene, „ungesagte" Grund, den man bei Heidegger, be sonders im Blick auf den „Vollender der Metaphysik", Nietzsche, erkenne kann, besteht offenbar darin, daß uns der Humanismus alten Stils in ein *Katastrophe des Menschseins* hineingeführt hat. Er hat zur Folge gehab daß alle dem Menschen überlegene Wahrheit entschwindet, daß „alle Seiende durch den Willen zum Willen gezeichnet ist, als dessen Vorfor der ‚Wille zur Macht' das Erscheinen begonnen hat" (W. i. M.[5] 39). Die „i ihre neueste Neuzeit anrollende Weltgeschichte des Erdballs" zeigt un was das bedeutet: der Mensch wird zum Beherrscher des Seienden als d nur noch Gegenständlichen, sein Denken zum „Rechnen mit dem Seiende (ebd. 39, 43 ff.) und natürlich auch mit den Menschen. Aber eben dadurc wird der Mensch im tiefsten Sinne heimatlos: er ist von aller echten, u sprünglichen Wahrheit mit Nietzsche „verbannt", vom wahren Sein ve

1) In den „Holzwegen" wird der „Spruch" des Anaximander interpretie aber nicht minder gewaltsam (S. 296ff.).

lassen, und er erreicht mit seinem rastlosen, von uneingestandener Angst getriebenen Machtstreben nur, daß ihm das Errechnete ständig entgleitet. Das gilt auch von der neuzeitlichen, bloß objektivierenden Wissenschaft: sie „dient" zwar nicht „einem ihr erst angetragenen Zweck"; aber sie „sucht" auch nicht „eine ‚Wahrheit an sich'" (ebd. 39). „Sie ist als eine Weise der rechnenden Vergegenständlichung des Seienden eine vom Willen zum Willen selbst gesetzte Bedingung, durch die er die Herrschaft seines Wesens sichert" (ebd.). So zeigt sich im Denken der Wissenschaft die Nichtigkeit des ganzen modernen Daseins: „Jegliches ist nur das, was es zählt. Das jeweils Gesicherte sichert den Fortgang des Zählens. Dieser verbraucht fortschreitend die Zahlen und ist selbst ein fortgesetztes Sichverzehren" (ebd. 43). Das „verzehrende Wesen der Rechnung" kann sich „hinter ihren Produkten verstecken und dem rechnenden Denken den Schein der Produktivität leihen, während es doch schon vorgreifend und nicht erst in seinen nachträglichen Ergebnissen alles Seiende nur in der Gestalt des Beistellbaren und Verzehrlichen zur Geltung bringt" (ebd. 44). Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob und wie sich aus diesen Sätzen etwas über die moderne Mathematik und Physik ergeben könnte, und halten wir uns an die in ihnen gegebene Charakteristik des modernen Menschseins, so kann man sagen: das Kreisen um den Menschen — das geht aus dieser eindrucksvollen, ja apokalyptischen Kritik der Gegenwart hervor — entfremdet den Menschen sich selbst und allem anderen Seienden; es ruiniert das Seiende, weil es sein wahres Sein verkennt, und es verkennt das Sein, weil es die Wahrheit auf die „Gesichtspunkte" des Menschen relativiert und sie dadurch seiner Macht unterjocht.

Es sind diese Betrachtungen, die Heideggers neuere Schriften vielen so anziehend und einleuchtend machen. Er denkt aus der Not der Zeit heraus, lernt aus der Katastrophe der heutigen Welt und sucht nach dem Not-Wendigen. Damit hat er zweifellos Recht: es gibt für das Denken, das aufs Ganze geht, von jeher keine andere Direktive als solche Sorge um die „Wahrheit des Seins" und das „Sein der Wahrheit". Wir finden hier einen gemeinsamen Boden, auf dem wir uns mit Heidegger auseinandersetzen können.

Aber nun fragt es sich, ob Heidegger unsere Situation richtig erfaßt, und ob sein Ausweg, auf dem er die Wahrheit sucht, wirklich zum Ziele führt.

Wenn Humanismus ein Kreisen um den Menschen ist, das in dem heutigen alles Seiende technisierenden Denken besteht, oder doch notwendig in diesem Denken endigt, dann ist Heideggers Vorwurf gegen den Humanismus berechtigt. Und wenn das Kreisen um den Menschen in dem so bestimmten Sinne wirklich das Wesen alles bisherigen Humanismus (einschließlich des Christentums) ausmachte, dann müßte man Heidegger in

seiner Kritik der humanistischen Tradition Recht geben; wenn Platon al ihr Urheber anzusprechen wäre, müßte man ihn — trotz alles Widerstande der Texte — letztlich so auslegen dürfen, wie Heidegger will. Aber in Wahr heit ist es ja eben unmöglich, über die Geschichte etwas zu sagen, was de Texten, d. h. dem Selbstzeugnis des Dagewesenen, Ansichseienden wider spricht. Und wenigstens bei Platon zeigte es sich schon, wie fragwürdi Heideggers These vom Ursprung des heutigen Kreisens um den Menschen ist, wie nötig es wäre, zwischen dem antiken Verständnis des Wahren al des sich öffnenden Seienden an sich, und dem modernen Verständnis de Wahren als der leitenden Hinsicht des Vorstellens, zwischen Platon un Aristoteles einerseits, Descartes, Kant und Nietzsche andererseits zu unter scheiden, damit aber auch zwischen antikem und modernem „Humanis mus". Folgt man der ersten, noch ganz allgemeinen und unverfängliche Definition Heideggers: Humanismus sei „Sinnen und Sorgen, daß de Mensch menschlich sei", nicht „außerhalb seines Wesens" (Hum. 10), s wird man im Sinne der bisherigen Sprachgewohnheit schon bei den Mär nern der Antike (und im Anschluß an sie) von Humanismus spreche dürfen, aber doch in einem gänzlich anderen Sinne als bei dem heutige „Kreisen um den Menschen"; ja es wird eher zu fragen sein, ob diese heutige Kreisen um den Menschen, durch das der Mensch sich selbst ent fremdet wird, die Sorge um die Menschlichkeit im allgemeinen nicht ge rade vergißt, so sehr auch einzelne Kritiker der Zeit (wie Marx, Nietzsch oder Sartre) mitsamt den durch sie begründeten Bestrebungen „huma nistisch" sein mögen. Jedenfalls aber steht soviel fest, daß die Sorge un die Menschlichkeit in Antike und Neuzeit sehr verschiedene Wege geh Die kühne und geistvoll dargestellte Behauptung von einer fortlaufenden, di ganze Geschichte des Abendlandes im Wesentlichen bruchlos erfüllende Entfaltung „der" Metaphysik und „des" Humanismus macht nicht nu für unser gewohntes historisches Denken einen paradoxen Eindruck; s ist auch wirklich nicht durchführbar und verschleiert den wahrhaft en scheidenden Gegensatz, in dem sich die moderne Welt zur Antike (ebens wie zum Christentum) befindet. Dort, wo der Mensch, wie auch Heidegge zugeben muß, noch nicht das höchste Seiende war, stand er eben in Wah heit nicht in der Mitte des Seienden (das würde sich z. B. bei Platon zeige lassen, wenn man seiner Meinung nicht gewaltsam zuwiderdächte). In di Mitte rückt er erst in der Neuzeit, indem er sich als Subjekt, das Seiend als sein Objekt versteht, und hier erst kann man sagen, daß dieser Ansat der am Anfang noch längst nicht in seine Konsequenzen hinein entfalte war, in einer einheitlichen geschichtlichen Entwicklung bis zu Nietzsch geführt hat (im einzelnen sind natürlich auch hier noch wesentliche Unte scheidungen nötig, vor allem die zwischen der ungebrochenen, gegen d

Tradition noch ankämpfenden Aufklärung, der seit etwa 1800 gebrochenen, romantischen Weise des „subjektiven" Menschseins und der seit dem ersten Weltkrieg in die Sorge um das sinnvolle Menschsein geratenen, „existenziellen" Subjektivität). Heidegger projiziert den modernen Subjektivismus in Platon hinein. Der Begriff des metaphysischen Humanismus, wie er ihn versteht, ist ein unfruchtbarer Bastard aus modernem Subjektivismus und antiker metaphysischer Theologie. Er versperrt uns den Weg zu der wahrhaft humanistischen Bildung und Umbildung unseres Denkens, zu der uns die Antike helfen könnte.

Aber dieser historische, für das Verständnis unserer Situation verhängnisvolle Irrtum ist noch nicht das Schlimmste. Denn er ist nur der Ausdruck und die Folge davon, daß Heideggers eigener, unmetaphysischer Humanismus — weit entfernt, dem Unheil des Kreisens um den Menschen zu entgehen — selbst dem modernen Subjektivismus verhaftet bleibt. Gerade indem er die Metaphysik des Seienden überwinden und eine sich anbahnende Wende der Weltgeschichte denken will, humanisiert er, wie sich zeigte, das übermenschlich und übergöttlich gemeinte Sein und trägt die unüberwundene moderne Not der Geschichtlichkeit des Menschen mit aller daran haftenden Relativierung der wandelbar gewordenen Wahrheit in jenes Sein selbst hinein.

Freilich ist es Heidegger durchaus ernst damit, daß nicht der Mensch die Entscheidungen der Weltgeschichte fällt, sondern die in sich wesende, sich das jeweilige Menschentum „ereignende" Wahrheit. Sein „überphilosophisches", „wesentliches" Denken will, als „Widerhall der Gunst des Seins", das moderne Menschsein geradezu „opfern" (W. i. M.[5] 44 f.). „Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins" (ebd.). Jenseits aller Berechnung soll sich das Denken dankbar „verschwenden", in der „Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat" (ebd.). Heidegger möchte der Zerstörung im sich verzehrenden heutigen Menschsein entrinnen, nicht um den Menschen, sondern um die Wahrheit „kreisen", von der der Mensch sein Wesen „geschickt" und „geschenkt" bekommt. Das Sein der Wahrheit nimmt für ihn in manchen Wendungen geradezu die Züge an, die man sonst nur bei einem seienden Gott findet, der für den Menschen Sorge trägt. Es „hat sich je geschicklich seines Wesen angenommen"; es „mag" ihn, „liebt" ihn (Hum. 7). „Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken [des Menschen]. Jenes ermöglicht dieses" (ebd.). Es ist von der „Gunst" und „Huld" des Seins die Rede, und man muß Heidegger zugeben, daß er auch in „Sein und Zeit" schon *nicht darauf ausging*, Sein und Wahrheit auf den seienden Menschen in seiner zufälligen geschichtlichen Bedingtheit oder in seinen gewagten Entwürfen zu relati-

vieren, wie das Sartre tut, sondern darauf, den „Sinn" des Seins so zu verstehen, daß er *Grundlage* für das Verständnis alles Seienden als solchen (auch des Menschen) werden kann. Es war Heidegger von Anfang an um den *Vorrang* des „Ontologischen" vor allem „Ontischen" zu tun (Sein und Zeit §§ 3, 4 und 10). So hat er sich denn auch schon 1929 in seinem Buch über „Kant und das Problem der Metaphysik" gegen eine Verwechslung seiner „existentialen Analytik" mit einer Anthropologie verwahrt (dort besonders im 4. Abschnitt). Daß das Verständnis dessen, was „Sein" heißt, allem Verständnis von Seiendem vorangehen müsse, war ihm immer schon klar.

Aber es ist nun das Verhängnis Heideggers gewesen und geblieben, daß er inmitten des modernen, um den Menschen kreisenden Denkens begonnen und den Ausweg aus ihm, den die Antike, speziell Platon, uns zeigen kann, bis zu seinen neuesten Schriften nicht gefunden hat. Damals, in „Sein und Zeit", hat er die Ontologie der Antike im entscheidenden Punkte nicht wieder aufgegriffen: er hat seine Ontologie nicht theologisch begründet, sondern eben nun doch — nolens volens — anthropologisch. Seine Fundamentalontologie konnte oder wollte, was „Sein" heißt, nicht an einem lauter Seienden, Göttlichen lernen, sondern an dem von Nichtigkeit durchsetzten, vom Nichtsein jederzeit bedrohten Seienden, welches jeder von uns Menschen ist, und zwar jeder von uns *heutigen* Menschen, die als solche das für Platon und Aristoteles „Seiendste" überhaupt nicht mehr kennen und die auch an allem, was als Ersatz dafür eingetreten war, selbst an der eigenen Kultur und ihrem Fortschritt, verzweifelt sind. Heidegger dachte und denkt, so sehr er auf das „Anfängliche", Vorsokratische ausgeht, durchaus modern. Er hat jetzt zwar erkannt, wie sehr „Sein und Zeit" in der Gefahrenzone des anthropologisch-relativistischen Denkens befangen geblieben ist, und möchte nun den Primat des Seins und der Wahrheit, den er damals schon erstrebte, mit stärkeren Mitteln aufrichten. Aber er will oder kann das damals Begonnene auch nicht preisgeben, und so humanisiert er das Sein in einer Weise, die nun — nachdem er es über Menschen und Götter hinaus erhöht hat — um so paradoxer und katastrophaler ist.

Dabei hat Heidegger jedesmal eine imposante Leistung vollbracht oder doch geplant, um das Unmögliche möglich zu machen. Man hat es nicht genügend gewürdigt, daß er schon in „Sein und Zeit" sehr ernstlich versucht hat, dem „Kreisen um den Menschen" zu entgehen. Indem er dort (S. 229 f.) alle „ewigen Wahrheiten" als „längst noch nicht radikal ausgetriebene Reste von christlicher Theologie" verpönt und gelehrt hat, Wahrheit gebe es nur, sofern und solange das sich zeitigende menschliche Dasein ist (ebd. 226), hat er zwar einen „Humanismus" und Relativismus im „äußersten Sinn" heraufbeschworen. Aber er hat sich zugleich bemüht

über alles Sich-Verzehren dieses Daseins in seinem geschichtlichen Wandel hinauszukommen, indem er es — *vor* dem Ergreifen seiner geschichtlichen Möglichkeiten — zu der in aller Geschichte gleichbleibenden Grundmöglichkeit des drohenden Nichtmehrseins „vorlaufen" und darin eine vor-geschichtliche Standfestigkeit gewinnen ließ. Wie eine prinzipielle, nicht nur für die heutige Existenz gültige Ontologie möglich sei, obwohl sie eines „ontischen Fundamentes" bedürfe, und dieses Fundament nur in der menschlichen Existenz finden könne (S. u. Z. § 83 u. ö.), das hat Heidegger aufs gründlichste bedacht; er hat den Einwand, den Jaspers gegen eine Ontologie der Existenz erhebt, nicht beiseite geschoben, sondern (der Sache nach) durch seine Lehre vom „eigentlichen Ganzsein-können des Daseins" und der „Zeitlichkeit" zu beantworten gesucht. Er hat versucht, der geschichtlichen Zeitlichkeit, in die sich das heutige Dasein gebannt findet, dadurch zu entrinnen, daß er sie radikal bejahte, aber dabei die Zeitlichkeit selbst, die uns als Schicksal zu übermächtigen scheint, als das vom Dasein selbst gezeitigte eigene Sein darstellte, das der Entschlossenheit des Einzelnen gleichsam in die Hand gegeben ist. In einer sachlichen Parallele zu Nietzsches „Amor fati" hat er sich über die Zeit, die den heutigen Menschen „verzehrt", durch die radikalste Bejahung dieser „Geworfenheit ins Nichts" zu erheben gesucht. — Aber er hat nun offenbar selbst eine neue Fassung dieses Versuches für nötig gehalten, damit das Sein und die Wahrheit nicht mehr von der „Entschlossenheit" des „eigentlich" existierenden Menschen abhängig sei. Er gibt zu, daß man „Sein und Zeit" subjektivistisch verstehen konnte, ja mußte, so daß das Sein als vom Menschen geschaffen erschien. Daher hat er mit einer kühnen Wendung das Nichts, dieses einzige Jenseits des Menschen, das er noch kannte, als den Schleier eines *in sich* ruhenden Seins erklärt. Er meint nun, diesen Schleier gehoben zu haben und beginnt andeutend von dem Geheimnis dieses „huldvollen" und „grimmigen" Seins zu sprechen. Bedenkt man recht, was er sagt, so kann man darin durchaus eine oberste Macht erkennen, von der der heutige Mensch sich und alles Seiende in der Tat abhängig findet: die *Macht der Geschichte*. Von „der" Geschichte, die über das Kommen und Gehen der Götter und der Möglichkeiten des Menschseins entscheidet, spricht der heutige Mensch — ähnlich wie vom „Leben", das dies und jenes „bringt" und „aus den Menschen macht" — in der Tat wie von einer höchsten Macht. Diese Redeweise — ein für unsere Zeit charakteristischer Mythos oder Pseudomythos — beruht auf der Erfahrung, daß das geschichtliche Schicksal über alle Möglichkeiten der Weltauffassung, die uns sinnvolles Menschsein ermöglichen, souverän hinwegzugehen scheint. Wir wissen, was es heißt, nicht mehr so sein und alles Seiende nicht mehr so verstehen zu können wie „früher", weil „die Geschichte" weitergegangen ist und weiter-

geht [1]). Wir wissen es heute wohl alle; grundsätzlich weiß man es scho seit der „Entdeckung" der Geschichte, zu der die *Romantik* im Anschlu an die epochemachende französische Revolution gekommen ist. Das eigen liche Rätsel der Geschichte aber besteht darin, daß sie, die als ein da Menschsein wandelndes, ihm überlegenes Schicksal erscheint, doch imm nur *im Menschen* geschieht. Was sich hier schicksalhaft gibt oder versag ist ja nichts anderes als die uns aufgehende oder sich verbergende Möglich keit, das Seiende zu verstehen, also die „Lichtung", von der Heidegge spricht, und innerhalb deren allein der Mensch als solcher „existieren kann. Die Geschichte ist, so verstanden, das Sich-Ereignen der „Wahrheit" so wie es sich im „Gestaltwandel" der Götter und der Menschentümer vol zieht.

So unerhört neu, wie diese Konzeption bei Heidegger erscheint, ist s im Prinzip freilich nicht. Die moderne Erfahrung der Geschichtlichkeit ha schon gleich bei ihrem ersten Auftreten, in der Zeit des deutschen Ideali mus, zu einer ähnlichen Lösung gedrängt. Schon Hegel hat das alle relativierende Geschehen, das sich an Göttern und Menschen zu vollziehe scheint, durch die *Apotheose der Geschichte* zu bewältigen gesucht. So sag denn auch Heidegger selbst, Hegels Bestimmung der Geschichte „als de Entwicklung des ‚Geistes' " sei „nicht unwahr"; sie sei „auch nicht tei richtig, teils falsch"; sie sei „so wahr, wie die Metaphysik wahr ist, d im System zum erstenmal durch Hegel ihr absolut gedachtes Wesen zu Sprache bringt" (Hum. 23). „Die absolute Metaphysik gehört mit ihre Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrhe des Seins. Was aus ihr stammt, läßt sich nicht durch Widerlegungen treffe oder gar beseitigen. Es läßt sich nur aufnehmen, indem seine Wahrhe anfänglicher in das Sein selbst zurückgeborgen und dem Bezirk einer blo menschlichen Meinung entzogen wird" (ebd.). Heidegger ist sich bewußt daß die Aufnahme des „Nichtens" in das Sein schon bei Hegel und Sche ling vollzogen ist (ebd. 44). Aber er weiß auch, wie problematisch die L sung Hegels war, und steht, wie jeder heutige Denker, vor dem Faktum daß die Geschichte über Hegels eschatologische Behauptung von der Vo endung der Geschichte in der absoluten Philosophie hinweggegangen is Den Grund dafür findet er anscheinend in dem metaphysischen Charakt dieser Lehre. „Hegel bestimmt die existentia als die sich selbst wissend Idee der absoluten Subjektivität" (Hum. 15). Das Sein ist bei Hegel un Schelling „im Sinne der absoluten Wirklichkeit als der unbedingte Wil

1) Vgl. zur Sache meine Schrift „Die Geschichte im Denken der Gegenwar (Frankfurt 1947; jetzt auch in „Große Geschichtsdenker", Tübingen 1949), be S. 17 ff. bzw. 231 ff.

gedacht, der sich selbst will, und zwar als der Wille des Wissens und der Liebe. In diesem Willen verbirgt sich noch das Sein als der Wille zur Macht" (ebd. 44). Die Sache Hegels muß also jedenfalls „anfänglicher" gedacht werden. Das „künftige Denken" kann nicht mehr eine um den Menschen als Subjekt kreisende „Philosophie" sein; es „kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der ‚Liebe zur Weisheit' ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens" (ebd. 47). Aber es ist — das leugnet Heidegger damit nicht — die Sache Hegels, um die es geht, und es ist noch die Frage, ob Hegels „Geist" in seinem dialektischen Denken nicht auch schon darauf ausging, *vor* allem Seienden die reine, in sich wesende, durch die „Negation" in Bewegung gebrachte „Lichtung des Seins" zu sein. Auch bei Hegel sollte ja das Wahre das Ganze des sich entwickelnden Wesens sein, so sehr dieses Wesen im Menschen seine „Ortschaft" hatte. Heidegger ist gewiß kein Hegelianer, der nur den Buchstaben Hegels ganz oder teilweise repristinierte. Er unternimmt, was Hegel selbst tun würde, wenn er heute lebte. Indem er aber, im Geiste Hegels und als ein nachgeborener Freund Hölderlins, noch einmal die Apotheose der Geschichte versucht, entgeht er doch nicht dem Verhängnis, das jedem im Banne der Geschichte bleibenden Denken droht: er möchte über den Menschen hinaus, weil das Kreisen um den Menschen mit dem Verlust der Wahrheit und des Seins zugleich den Menschen und alles sonstige von ihm beherrschte Seiende ruiniert; aber er kann es nicht ändern, daß das Sein, an das er sich halten möchte, ohne ihn, den menschlichen Denker, „nicht ein Nu kann leben". Er entgeht der verfänglichen Aufgabe nicht, als „Hirt des Seins" mit seinem menschlichen Denken und Sprechen gleichsam der Mund der Wahrheit selbst, der inkarnierte Logos des Seins zu sein und als solcher etwas schlechthin Wahres sagen zu wollen, während doch die Geschichte des Seins und der Wahrheit weitergeht. Hegel war sich dieser Schwierigkeit bewußt und hat die Kühnheit gehabt, seinen eigenen Geist als den vom inkarnierten Logos des Christentums ausgehenden Geist zu verstehen, der sich selbst am Ende seiner geschichtlichen Entfaltung philosophisch begriffen hat. Wird Heidegger, der von Kierkegaards ironischer Kritik am „absoluten Professor" ausgegangen ist, nun aber — fort von Augustin, Luther und Kierkegaard — zu Hegel zurückstrebt, einen besseren Ausweg aus der Aporie finden? Daß er das Christentum nicht mehr so absolut nehmen kann, wie Hegel es immerhin wollte, ist nach allem, was er darüber geäußert hat, klar. Und während er in „Sein und Zeit" noch wie ein ungläubig gewordener Luther oder Kierkegaard sprach, kann er das Christentum jetzt offenbar nicht mehr als ein entscheidendes Problem anerkennen. Offensichtlich möchte er den höchsten

Anspruch des ursprünglichen Redens vom Sein nicht selbst erheben, sor
dern dem Dichter überlassen, der das Sein als das Heilige würdig zu „ner
nen" vermag. Daher ist er als Exeget von „Hölderlins Wort" aufgetrete
(Hölderlins Hymne S. 32) und spricht von den „jungen Deutschen", di
angesichts des Todes „von Hölderlin wußten", so wie man früher von de
Lesern der Bibel sprach (Hum. 26 f.). Doch ist es offenbar unvermeidlich
daß er schon als Interpret des Dichters, erst recht aber bei seinem eigene
denkerischen „Sagen" des Seins einen unsokratischen Ton anschlagen muß
der davon zeugt, wie sehr er notgedrungen noch immer um den Mensche
kreist. Die Apotheose der Geschichte ist auch bei ihm nicht durchführba
ohne eine Selbst-Überhebung des Denkers, in dem ja einzig das Sein un
die Wahrheit „existiert". Man wird sich hüten müssen, darin nur ein
individuelle Anmaßung zu sehen, die allzu menschlich wäre. Es ist ein Ver
hängnis des heutigen Menschen überhaupt, das durch die Kühnheit de
ursprünglichen Denker — wie schon bei Hegel und Nietzsche — zutag
kommt. Aber es zeigt sich darin doch, daß das Kreisen um den Menschen
dem gerade diese Denker entrinnen möchten, nicht durch die Erhöhun
des Menschen zum Subjekt — zum absoluten Geist, zum Übermensche
oder zum „Dasein" — überwunden werden kann, sondern nur durch di
vorbehaltlose Anerkennung eines „Seiendsten" jenseits des Menschen, i
dem die Wahrheit ihren wahren Ort hat.

Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik

Von Otto Eißfeldt

(Fortsetzung)

2.

Wie Simpsons so hat auch Noths Buch literarkritische Textanalyse, traditionsgeschichtliche Untersuchung und Aufzeigung der von der Überlieferung bewahrten historischen Erinnerungen zum Inhalt, wenn Noth auch den ihm zur Verfügung stehenden Raum anders auf die drei Fragenkomplexe verteilt, als das bei Simpson der Fall ist, und namentlich die literarkritische Analyse viel kürzer abtut als dieser. Ein flüchtiger Überblick über die Anlage des N.schen Buches mag das im einzelnen zeigen. Auf eine S. 1—4 umfassende Auslassung über „Die Aufgabe" des Buches folgen S. 4—40 die „Prolegomena: Zur Lösung des literarkritischen Problems", die ohne genauere Begründung die an P, an J und an E zu weisenden Stücke des Pentateuch nennen und über ihre Art sowie ihr Verhältnis zueinander und ihre Zusammenarbeitung einiges sagen. Sonst ist nur noch in dem dritten und letzten Stück des gleich zu beschreibenden Hauptteils, das — „Die literarischen Gestaltungen" überschrieben — „Die Pentateuchquellen" und „Die Pentateucherzählung als ganze" würdigt (S. 247—271), von literarischen Gebilden die Rede. Im übrigen hat es das Buch mit der vor den literarischen Gestaltungen liegenden Pentateuchüberlieferung zu tun, wie denn sein Hauptteil (S. 45—27.) „Die Geschichte der Pentateuchüberlieferung" benannt ist und in seinen beiden ersten Stücken die „Analyse der Überlieferungselemente" (S. 45—215) und „Das Zusammenwachsen der Themen und Einzelüberlieferungen" (S. 216—246) behandelt und der am Schluß (S. 272—279) gegebene „Ausblick: Geschichtliche Konsequenzen" das darlegt, was die Pentateuchüberlieferung für die Rekonstruktion und Darstellung der geschichtlichen Anfänge Israels zu bedeuten hat. Versucht man, auch für N.s Buch die Deszendenz festzustellen, so ist — ganz anders als bei Simpsons Werk — Smend in keiner Weise an ihm beteiligt.

Die durch diesen Namen symbolisierte „Neueste Urkundenhypothese" also die Auffassung, die den vordeuteronomischen Erzählungsbestand d Hexateuch oder des Pentateuch auf drei Parallelfäden, J^1 oder L, J^2 od J und E, nicht, wie die „Neuere Urkundenhypothese", auf nur zwei, und E, aufteilt, wird vielmehr von N. mit Stillschweigen übergangen u damit als eine Fehllösung beurteilt. N. ist also Anhänger der Neueren U kunden-Hypothese, wie sie etwa R. KITTEL vertreten hat, modifiziert s freilich in einigen gleich zu erwähnenden bedeutsamen Punkten. Den zwe ten Ahnherrn SIMPSONS, ED. MEYER, würde aber auch N. willig als d seinen anerkennen. Indes weiß sich N. in erster Linie G. VON RAD mit s nem Buche über „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs" v 1938 zu Dank verpflichtet und damit zugleich H. GUNKEL und A. ALT, v denen der erste mit der in seinem Genesiskommentar von 1901 (3. Aufl. 191 geleisteten Erhellung des formgeschichtlichen Werdegangs der einzelnen Pe tateucherzählungen der von RAD vorgenommenen Übertragung dieser Frag stellung auf den Hexateuch oder Pentateuch als ganzen entscheidend v gearbeitet und der zweite in seiner Studie „Der Gott der Väter" von 19 die Patriarchen und ihre Götter neu deuten gelehrt und damit einen wich gen Beitrag zum Verständnis der religionsgeschichtlichen Anfänge Isra geliefert hat.

Unter den von N. an der Neueren Urkunden-Hypothese angebracht Modifizierungen ist die bedeutsamste und auffallendste die, daß er die so übliche Annahme, die drei Pentateuchquellen J, E und P hätten im Buc Josua ihre Fortsetzung, bestreitet und daher wenigstens in diesem Zusa menhang den Gebrauch des Wortes Hexateuch für abwegig hält. Zw haben J und E von Haus aus eine Landnahme-Erzählung gehabt u von der das Ostjordanland betreffenden des J haben sich in Num 32 1. . . . 39a (39b) (40a) 40b. 41. 42, dem Schluß der uns überkommenen J-D stellung (S. 35), sogar Teile erhalten, aber mit Rücksicht auf die — für Endredaktion des Pentateuch maßgebende — P-Erzählung, die „sich das Thema Landnahme nicht interessiert, sondern ihre Darstellung mit d Nachrichten über den Tod Mirjams, Aarons und Moses" (S. 16), also Num 20 1a α b. 2 (3a) 3b α (β) 4 (5) 6. 7 (8a α) 8a β (8b α) 8b β (9) 10 (11a) 11b. (13) 22b. 23a α (23a β b. 24) 25–29 21 4a α ℵ 22 1b 27 12–23 (31 1–12 [13–54]) D 34 1a α . . . 7–9 (wobei Eingeklammertes spätere Hinzufügungen zu P kenntli macht), abgeschlossen hat, ist im übrigen die von J und E ursprüngl gebrachte Landnahme-Erzählung ausgelassen worden. Was gemeinh für die Landnahme-Erzählung von J und E gehalten wird, der vordeute nomische Bestand des Josuabuches samt Jdc 1, gehört nach N. in den g ßen Zusammenhang des von ihm 1943 in seinem Buch „Überlieferun geschichtliche Studien I" eingehend behandelten Deuteronomistischen

dichtswerkes hinein, das — schon von Haus aus eine Mischung von Abschnitten aus der Feder des nach 586 v. Chr. schreibenden deuteronomischen Verfassers und von ihm bereits fixiert vorliegenden Komplexen — sekundär noch mannigfache Erweiterungen erfahren hat, darunter auch manch an sich alte und sehr alte Stücke wie einzelne Abschnitte in Jdc 1. Eine weitere von N. vorgeschlagene Modifizierung der Neueren Urkundenhypothese bezieht sich auf das Verhältnis von J zu dem, wie er meint, etwas älteren E. Die große Verwandtschaft dieser beiden — nach ihm in davidisch-salomonischer Zeit anzusetzenden und aus Südpalästina herzuleitenden — Quellen, die man sonst meistens aus Abhängigkeit des J von E oder des E von J verständlich zu machen sucht, erklärt N. durch die Annahme „einer beiden Quellen gemeinsamen Grundlage, aus der sie — voneinander unabhängig — den Kernbestand ihres Inhalts geschöpft haben" (S. 41), G, bei der sich nicht mehr entscheiden läßt, ob sie schon schriftlich fixiert oder in mündlicher Weitergabe bereits nach Aufbau und Inhalt sehr ausgeprägt geformt war" (S. 41, ähnlich S. 248), und auch in der Schwebe bleiben muß, ob sie erst in der davidisch-salomonischen oder bereits in der Zeit des vorstaatlichen Stämmelebens anzusetzen ist, in die im übrigen die eigentliche Bildung der Pentateuchüberlieferung verlegt wird (S. 248), von der aber feststeht, „daß die Hauptthemen der Pentateuchüberlieferung in der uns bekannten Folge der Aneinanderreihung" (S. 42) in ihr schon enthalten waren, also Erzväter, Bedrückung Israels in Ägypten und seine Errettung aus der Gewalt des Pharao, Offenbarung am Gottesberg, Landnahme (S. 248; vgl. S. 79, Anm. 208).

Drittens geht N. in der Beurteilung der Art, wie J und E miteinander verschmolzen worden sind, seine eigenen Wege und reduziert im Zusammenhang damit den E-Bestand auf ein Mindestmaß. Während man nämlich gewöhnlich die Vereinigung von J und E als eine beide Fäden gleichmäßig berücksichtigende Addition auffaßt, handelt es sich bei ihr nach N. vielmehr um die Bereicherung des J-Bestandes durch dem Redaktor dazu geeignet erscheinende E-Stücke, also um eine bloße Ergänzung, so daß die Wiederherstellung des freilich einmal vorhandenen E-Zusammenhanges auf weite Strecken unmöglich wird und insofern, aber auch nur insofern, Volz und Rudolph recht zu geben ist, die — Volz und Rudolph, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?, 1933; Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua, 1938 — die Existenz einer zusammenhängenden E-Erzählung bestreiten und nur vereinzelte in J eingeschobene Stücke mit E-Charakter gelten lassen wollen (S. 25. 29). So erkennt N. die E-Zugehörigkeit von Gen 20 . . . 1b–17 (18) 21 . . . 6. 8–20 (21a) 21b. 22–27a (27b) 28–31 (32) 33 (34) 22 1–14 (15–18) 19 rückhaltlos an und sagt von diesen Stücken (S. 25 f.), daß der Redaktor sie „anhangsweise der geschlos-

senen Reihe der jahwistischen Abrahamerzählungen . . . beigegebe
habe. Aber für Gen 24 Werbung um Rebekka, 27 Erschleichung des Er
geburtssegens durch Jakob bestreitet er die Beteiligung von E, und dasse
gilt von den Stücken Ex 7—14 Ägyptische Plagen und Num 13—14 A
sendung der Kundschafter, die in der S. 38 f. gegebenen Übersicht über d
E-Bestand fehlen, freilich S. 40 unter den Abschnitten erwähnt werd
für die doch vielleicht mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß E eine
erhaltenen J-Erzählung entsprechende Darstellung gehabt haben kö
(vgl. S. 34, Anm. 121; S. 70, Anm. 193; S. 144, Anm. 368).

Indes ist — meint N. — die Herausschälung und genauere Würdigung
Pentateuchquellen für das Verständnis der Entwicklung des Pentateu
verhältnismäßig gleichgültig, da „die entscheidenden Schritte auf d
Wege zur Gestaltung des Pentateuch bereits im vorliterarischen Stadi
getan und die literarischen Fixierungen nur noch letzte Formgebung
eines im wesentlichen schon vorhandenen Bestandes" (S. 1 f.) waren. U
zwar bilden nach ihm „bestimmte kultisch verwurzelte und bekenntn
mäßig formulierte Glaubenssätze, die Wurzeln . . ., aus denen der mächt
Baum des Pentateuch mit der Zeit erwachsen ist. Diese Glaubenssä
hatten einzelne grundlegende Themen aus dem Bereich der eigenen v
gangenen, von Gott so und nicht anders geführten Geschichte zum Inha
(S. 48), nämlich „Herausführung aus Ägypten", „Hineinführung in das
lästinische Kulturland", „Verheißung an die Erzväter", „Führung in
Wüste", „Offenbarung am Sinai", zu denen im einzelnen dies zu sagen i
Die „Herausführung aus Ägypten" ist ein hymnisches „Urbekenntnis Israe
und zugleich die „Keimzelle der ganzen großen späteren Pentateu
überlieferung", „ein gemeinsames Bekenntnis von Gesamtisrael", w
nicht an einer besonderen kultischen Gelegenheit haftend, sondern „
jeder kultischen Gelegenheit, die überhaupt einen Hymnus zuließ" de
bar (S. 52). Seine von vornherein gesamtisraelitische Ausrichtung wird
zu erklären sein, daß an dem hinter ihm stehenden, nicht mehr analys
baren Vorgang nicht ein bestimmter Stamm oder eine bestimmte Stämm
gruppe — etwa der Joseph-Stamm — beteiligt gewesen ist, sondern e
Gruppe von Sippen, die sich später auf die Mehrzahl der israelitisch
Stämme verteilten, „so daß das ihnen Begegnete in weitere Kreise Isra
getragen und — durch seine Einmaligkeit und Gewalt auch zunächst
beteiligte mit fortreißend — zum grundlegenden Glaubensbesitz *aller* isr
litischen Stämme wurde" (S. 53). So ist mit der „Herausführung aus Äg
ten" „die Pentateucherzählung . . . schon im Ansatz gesamtisraelitisch ori
tiert, und es wird begreiflich, daß weiterhin alle übrigen Themen und St
jedenfalls mit ihrem Einbezogenwerden in den Bereich der Pentateu
überlieferung eine gesamtisraelitische Beziehung bekamen" (S. 54).

Das Bekenntnis zur „Hineinführung in das Kulturland" wird überall an
n Kultstätten Israels bei Ablieferung der Erstlinge von den Feldfrüchten
sprochen worden sein, also nicht, wie VON RAD wollte, speziell in Gilgal
55). Die erzählende Ausführung dieses an sich auch gesamtisraelitischen
emas aber mußte bei den einzelnen Stämmen und Stämme-Gruppen den
n ihnen bei der Landnahme erfahrenen Sonderschicksalen entsprechend
e sehr verschiedene Gestalt annehmen. „In die werdende Pentateuch-
zählung ist nun diejenige Gestalt der auf die Gesamtheit der Stämme
zogenen Landnahmeerzählung aufgenommen worden, wie sie bei den
ttelpalästinischen Stämmen, d. h. bei den Stämmen der sogenannten
helgruppe, erzählt wurde. In *diesem* Stadium ist also das Wachsen der
ntateucherzählung im Kreise der mittelpalästinischen Stämme erfolgt"
. 56). „So hat das Gewicht der mittelpalästinischen Stämmegruppe, die
ihrem Bereich das gemeinsame amphiktyonische Bundesheiligtum der
de hütete und durch ihre zentralen Sitze und offenbar auch durch ihre
edeutung und Kraft eine führende Rolle spielte, die erzählende Aus-
hrung des Themas ‚Hineinführung in das Kulturland' entscheidend be-
immt. Dies würde noch besonders leicht begreiflich dann, wenn diese er-
ihlende Ausführung vor allem bei Gelegenheit der Zusammenkünfte am
ntralen Heiligtum sich gestaltete, wo man sich eben im Bereich der mittel-
alästinischen Stämme und innerhalb ihres Gesichtskreises befand, wo
so die speziell mittelpalästinische Form der Überlieferung besonders
icht zu einer gesamtisraelitischen werden konnte" (S. 57). „Hineinfüh-
ung in das Kulturland" schließt nicht glatt an „Herausführung aus Ägyp-
en" an. „Daraus geht . . . einmal hervor, daß es sich hier in der Tat um zwei
erschiedene Themen handelt, die je für sich ihre erzählende Ausführung
halten haben, zum anderen aber auch dies, daß wir hier nicht an einen
nfachen und ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang denken dür-
n, etwa so, daß eben die mittelpalästinischen ‚Rahelstämme' diejenigen
ewesen seien, die den Aufenthalt in Ägypten und die Rettung aus der Hand
er Ägypter erlebt hatten und daß deswegen die mittelpalästinische Form
er Überlieferung sich im Kernstück des Pentateuch durchgesetzt hätte.
as Fehlen eines Erzählungszusammenhanges spricht — von allem anderen
och abgesehen — gegen einen solchen geschichtlichen Zusammenhang,
nd der hier vorliegende auffallende Tatbestand ist nicht geschichtlich,
ndern überlieferungsgeschichtlich bedingt und also auf dem oben einge-
hlagenen Wege einer Erklärung zuzuführen" (S. 57 f.).

Das Thema „Verheißung an die Erzväter", die in der von ALT gewiesenen
rt als Kultstifter, nämlich als Stifter der Verehrung des „Gottes der Vä-
r", zu verstehen sind, geht auf Überlieferungen von Erzvätern zurück, wie
sie bei allen israelitischen Stämmen gegeben haben wird. Aber nur ein

Teil von ihnen ist in den Pentateuch aufgenommen und so erhalten g
blieben. Da die ursprünglichen Verehrer dieser Götter der Väter dal
waren, im Zuge des Weidewechsels im Kulturlande Fuß zu fassen, so spiel
verständlicherweise bei ihnen „die göttliche Zusage von Kulturlandbesi
und von zahlreicher Nachkommenschaft, die sich dieses Kulturlandbesitz
dann würde erfreuen können" (S. 58 f.), eine große Rolle, und dieses Ve
heißungsmotiv ist schließlich allein von den Erzväter-Überlieferungen übr
geblieben, indem den beiden mit diesen Überlieferungen vereinten un
dabei hinter sie gestellten Themen „Herausführung aus Ägypten" un
„Hineinführung in das palästinische Kulturland" die Erfüllung dieser Ve
heißung zufiel. Übrigens ist die Verbindung des Themas „Verheißung a
die Erzväter" mit den beiden anderen in mehreren Stadien verlaufen. W
die kultische Bekenntnisformulierung von Dtn 26 5–9 zeigt, ist zunächs
Jakob allein mit den älteren Themen verknüpft worden, gewiß in Mitte
palästina. Weiter geht aus Dtn 26 5 hervor, daß diese Verknüpfung d
Joseph-Geschichte noch nicht aufwies. Vielmehr hat das Dtn 26 5 angedeute
Motiv von der Übersiedlung Jakobs und seiner Familie nach Ägypten seine
seits erst die Grundlage für Entstehung und Entfaltung der Josephgeschich
gegeben, sicherlich wiederum in Mittelpalästina, bei den „Rahel"-Stämme
die durch die Heraushebung ihrer Stammesahnherren Joseph und Benjam
für sich selbst die Beanspruchung einer Vorzugsstellung vor den Brude
stämmen zum Ausdruck bringen wollten. Das besagt, daß „die Rolle J
sephs mit seinem Bruder Benjamin innerhalb des Kreises der Jakobsöh
nicht geschichtlich, sondern überlieferungsgeschichtlich zu erklären" (S. 6
ist. Bei den Südstämmen sind dann Isaak und Abraham dem Erzvater J
kob hinzugesellt worden.

Das vierte Pentateuchthema, „Führung in der Wüste", ist insofern nic
eigenständig, als es die Themen „Herausführung aus Ägypten" und „Hinei
führung in das Kulturland" voraussetzt und sich an sie anlehnt. Von d
bisher genannten drei Themen unterscheidet es sich auch dadurch, daß
einer eigentlich kultischen Verwurzelung entbehrt und mehr dem erzähle
schen Motiv entsprungen ist, über die zwischen ihrer Herausführung a
Ägypten und ihrer Hineinführung in das Kulturland liegenden Schicksa
der israelitischen Stämme Genaueres auszusagen, wobei die mit den Ve
hältnissen der südlich des Negeb liegenden Wüste und der Sinai-Halbins
einigermaßen vertrauten Südstämme an den hierher gehörigen Erzählung
wohl den größten Anteil haben werden.

Während das Thema „Führung in der Wüste" nach Ausweis von J
24 2–13 Ps 135 8–12 Ps 136 10–22 trotz seiner den vor ihm genannten drei Th
men gegenüber sekundären Art dennoch in einem relativ frühen Stadiu
Glied der Pentateuchüberlieferung geworden ist, muß von der Sinai-Tr

dition gesagt werden, daß sie erst spät in das große Ganze der Pentateuch-überlieferung einbezogen ist, wie denn die eben aufgeführten Rückblicke auf Israels Geschichte sie völlig übergehen. Ihre Grundlage war ein Jahr um Jahr am zentralen Heiligtum gefeiertes Bundschließungs- oder Bundeserneuerungsfest von gesamtisraelitischer Bedeutung, das einerseits das Sinaigeschehen vergegenwärtigt, anderseits die Ausgestaltung des Themas „Offenbarung am Sinai" entscheidend beeinflußt hat. An sich ist das Bundesfest mit seiner Vergegenwärtigung des Themas „Offenbarung am Sinai" wohl als ein Stück ältester uns im Alten Testament noch erhaltener Überlieferung zu betrachten, das wahrscheinlich nur deswegen in den Hintergrund getreten ist, weil die darin festgehaltenen Vorgänge und Zustände durch andere Geschehnisse und Vorstellungen, vorab die von den Themen „Herausführung aus Ägypten" und „Hineinführung in das Kulturland" festgehaltenen, verdunkelt wurden. Da sonst die bei den mittelpalästinischen Stämmen bis zu einem gewissen Stadium gediehene Pentateuchentwicklung im Kreise der Südstämme ihren Fortgang genommen hat, ist anzunehmen, daß hier auch das Thema „Offenbarung am Sinai" als das späteste zu den anderen Themen hinzugekommen ist.

Jedes der fünf Pentateuch-Themen schloß als Mitteilung einer Begebenheit von Haus aus ein Mindestmaß an erzählendem Stoff ein, der zur Ausgestaltung lockte. Die hat dann auch stattgefunden, und dabei sind eine Fülle überall in der Welt beliebter Erzählungsmotive verwertet worden. Gewiß sind diese Motive wenigstens zum Teil alt und sehr alt und an sich gar wohl älter als die Pentateuchthemen mit den in ihnen enthaltenen Gestalten. Aber im Prozeß des Pentateuchwerdens sind diese den Elementen erzählerischer Weiterbildung gegenüber doch primär: Der Rahmen war mit den Themen gegeben, und die von überall herbeigeholten Erzählungselemente füllen ihn nur aus. Zu folgenden elf Gruppen lassen sich diese Stoffe zusammenstellen; Die ägyptischen Plagen und die Passahfeier; Landnahmeepisoden; Baal Peor und Bileam; Jakob vor Sichem; Jakob im Ostjordanlande; Isaak und Abraham; Durst, Hunger und Feinde in der Wüste; Das Murren des Volkes; Kaleb in Hebron; Der Gottesberg und die Midianiter; Bund und Abfall am Sinai, und bei jeder Gruppe läßt sich wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit aufzeigen, woher die jeweiligen Motive stammen und welche Entwicklung sie bis zu ihrer uns im Pentateuch vorliegenden Gestalt genommen haben.

Die Erzählung von den ägyptischen Plagen hat ihre Wurzel im Passah. Dies Fest, von Haus aus eine „bei den Wanderhirten im Umkreis des palästinisch-syrischen Kulturlandes beheimatete nächtliche Opferhandlung apotropäischen Charakters", die den Nachwuchs von Mensch und Tier, „vor allem die besonders wertvollen und daher von mißgünstigen und neidischen

Dämonen besonders bedrohten Erstgeburten" (S. 72), zu schützen bestimmt war, ist in der Weise als kultische Vergegenwärtigung der „Herausführung aus Ägypten" umgedeutet worden, daß der „Verderber", gegen dessen Anschläge auf die eigenen Erstgeburten an Mensch und Vieh die Blutzeremonien des alten Festes schützen sollten, nun von Jahwe den Auftrag erhielt, die böswilligen Ägypter durch die Tötung ihrer menschlichen und tierischen Erstgeburten zu strafen und sie so zur Entlassung der Israeliten willig zu machen. Damit war zu dem Motiv der ägyptischen Plagen der Grund gelegt, auf dem dann leicht weitergebaut werden konnte.

Wenn, wie wir sahen, die von J und E ursprünglich gebrachte Ausführung des Themas „Hineinführung in das Kulturland", die Landnahme, von dem Redaktor, der JE in P eingepaßt hat, weggebrochen ist, so ermöglichen die von dieser Erzählung übrig gebliebenen Reste doch die Erkenntnis, daß J und E die israelitischen Stämme vereint durch das südliche Ostjordanland anmarschieren und dann die einzelnen Stämme und Sippen die ihnen zusagenden Gebiete aussuchen und einnehmen ließen. Dieser Rahmen ist aber gewiß nach und nach mit allerlei Episoden, die teils auf Erinnerung an Landnahme-Vorgänge zurückgingen, teils Eigentümlichkeiten der jeweiligen Gebiete ätiologisch erklären wollten, ausgefüllt worden, und *eine* derartige Erzählung, die Sihonerzählung Num 21 21–31, der geschichtlich „ein Vorgang aus dem Zusammenhang des Ausbaus des Kulturlandbesitzes des Stammes Gad" (S. 79) zugrunde liegt, ist uns auch erhalten.

Zu den Landnahme-Erzählungen könnte im weiteren Sinne auch die Baal-Peor-Geschichte von Num 25 1–5 und — wie diese mit Baal Peor in Verbindung stehende — Bileam-Erzählung von Num 22—24 gerechnet werden, insofern das Heiligtum des Baal Peor, das bei dem angrenzenden Stamme Gad und den mittelpalästinischen Stämmen in ebenso hohem Ansehen stand wie bei den Midianitern und Moabitern, in dem als Schauplatz des Anfangs der Landnahme geltenden südlichen Ostjordanland lag. Da der Schluß der ersten Erzählung durch die als nachexilische Pentateuchwucherung hinzugekommene Pinehas-Geschichte v. 6 ff. verdrängt worden ist, läßt sich über ihre Art nichts Sicheres mehr erkennen oder doch nur vermutungsweise dies sagen, daß sie ursprünglich auf eine Ortsnamensätiologie hinauslief. Dagegen läßt sich aus Anspielungen wie Num 31 8. 16 Jos 13 22 einerseits und Jos 24 9a + 10bβ anderseits deutlich erkennen, einmal, daß neben der unserer Bileam-Erzählung von Num 22—24 zugrunde liegenden Überlieferung, nach der die gefährliche Macht des mit den Moabitern in Verbindung stehenden Bileam durch geheimnisvolle göttliche Einwirkung überwunden wird, eine andere im Umlauf gewesen ist, die ihn zu den Midianitern in Beziehung setzte und ihn wie deren Könige von den Israeliten erschlagen werden ließ, und sodann, daß es vor und neben der uns vorliegenden kombinier-

en Bileam-Balak-Erzählung eine selbständige Balak-Überlieferung gegeben at.

Sehr aufschlußreich ist das, was N. über die Erzählungsstoff-Gruppen Jakob vor Sichem" und „Jakob im Ostjordanland" zu sagen weiß. Im egensatz zu anderen, darunter zu SIMPSON, die Jakob als eine von Haus us am Boden des Ostjordanlandes haftende Größe betrachten, findet N. en Grundbestand der Jakobüberlieferung in seiner Gen 33 18b J, 33 19. 20 E, 3 11–22 JE, 35 9. 13. 15 P, 35 7 E bezeugten Verbindung mit den berühmten ulturlandheiligtümern von Sichem und Bethel, und zwar so, daß seine erbindung mit Sichem älter und enger ist als die mit Bethel, die sich viel- icht erst aus der Verlagerung eines Kultaktes oder eines Kultgegenstandes on Sichem nach Bethel ergeben hat. Den Hergang seiner Verbindung mit ichem aber legt N. sich in dieser Weise zurecht: „Der ‚dem Jakob erschie- ene Gott' . . . hatte einst dem Jakob für seine zahlreichen Nachkommen andbesitz im Kulturlande zugesagt; und nachdem diese Nachkommen ann in der Tat, und zwar im Umkreis des berühmten alten Baumheiligtums on Sichem, festen Fuß auf Kulturlandboden gefaßt hatten und an dieser ltheiligen Stätte ihrem durch die Erfüllung der einstigen Verheißungen als reu und mächtig erwiesenen Gotte zu opfern begonnen hatten, da war uch das Gedächtnis an ihren Ahnherrn Jakob als den einstigen Offen- arungs- und Verheißungsempfänger mit nach Sichem gewandert und der Offenbarungs- und Verheißungsempfang selbst hier lokalisiert worden" S. 88). Aus der engen Verbindung Jakobs mit Sichem, wo die älteste Über- eferung gewiß auch sein Grab angesetzt hat, ist es zu erklären, daß die Dina-Geschichte" von Gen 34, die von Haus aus mit Jakob nichts zu tun at, sondern bestimmte von Simeon und Levi in einem ganz frühen Stadium er israelitischen Landnahme, wohl noch vor Josephs und Benjamins Ein- ringen in ihre Sitze, erfahrene Schicksale widerzuspiegeln scheint, sich chließlich dem Erzvater von Sichem geöffnet hat, wobei freilich die ihm ier zugefallene Rolle recht bescheiden geblieben ist.

Im Gegensatz zu den an Sichem und Bethel haftenden Jakob-Erzählungen, ie von Gottesoffenbarungen und Gottesverheißungen zu sagen wissen und inen kultisch-sakralen Eindruck machen, erscheinen die Geschichten, die akob mit Stätten des Ostjordanlands in Verbindung bringen, als „weltlich" nd weithin geradezu burleskenhaft. Das hat seinen Grund darin, daß diese rzählungen aus den Vorstellungen und Erlebnissen der Bewohner ihres ntstehungsbereiches erwachsen sind, nämlich des kleinen Gebietes „süd- ch des in das ostjordanische Gebirge tief eingeschnittenen Jabboktales, n Westen durch den Abfall zum Jordangraben, im Osten durch das von nks in das Jabboktal einmündende *wādi er-rumēmīn* und im Süden durch as *wādi abu kuttēn* . . . abgegrenzt" (S. 97), auf das ursprünglich der Name

„Gilead" beschränkt war. Ephraimitische Siedler, die aus dem Westjordan land hierher gekommen sind, haben die von drüben mitgebrachte Jakob gestalt zum Mittelpunkt mannigfacher am Boden ihrer neuen Heimat haf tenden Erzählungen gemacht. Die Geschichten, die von Jakobs Beziehunge zu Laban zu sagen wissen, haben einen geschichtlichen Tatbestand, näm lich einen bei der ersten Berührung von Israeliten und Aramäern, die ebe hier in Gilead stattgefunden hat, zwischen ihnen abgeschlossenen Vertrag zum Hintergrund, während sich in den Jakob-Esau-Geschichten die Tat sache spiegelt, daß bei der ephraimitischen Besiedlung Gileads der „ältere Jäger durch den „jüngeren" Kleinviehhirten verdrängt worden ist, di Umdeutung der Esau-Gestalt auf Edom aber erst vollzogen sein wird, a die sonst bereits voll entfaltete Jakob-Erzählung in Südjudäa bekann wurde, wo man „mit dem ostjordanischen Esau nichts Rechtes anzufange wußte und in ihm nun die allerdings etwas fernen, nämlich auf dem ‚Ge birge Seir' (vgl. Gen 32 4 33 14. 16) wohnenden edomitischen Nachbarn ver körpert fand, wahrscheinlich auf Grund dessen, was man an einzelnen Edo mitern westlich des *wādi el-'araba* hier und da in der näheren oder weitere Umgebung der eigenen Wohnsitze traf" (S. 210). Nachdem noch in Gilea die beiden von Jakob-Laban und von Jakob-Esau handelnden Erzählungs gruppen geschickt miteinander verschmolzen worden waren, ist dann „dies kombinierte Geschichte vom ostjordanischen Jakob . . . bei den mitte palästinischen Stämmen mit deren an Sichem und Bethel haftenden Jakob überlieferungen verbunden worden so, daß sie als eine Art Intermezzo in Leben Jakobs erscheint, der aus dem mittleren Westjordanlande kam un dorthin nach langer Zwischenzeit auch wieder zurückkehrte, dessen Lebe damit im großen zu einem weiträumigen Wandern von Ort zu Ort wurde (S. 109). Erst auf dieser Entwicklungsstufe ist in den Jakob-Laban-Teil de Erzählung das Kapitel von der Geburt der israelitischen Stammesahnherrn deren Vater der westjordanische Jakob ja war, hineingekommen; es stel also ein überlieferungsgeschichtlich junges Stück dar. Anderseits beruht di Pnuel-Geschichte von Gen 32 23–33 zwar auf einem uralten Stoff, ist abe erst in einem verhältnismäßig späten Stadium der Entwicklung der Jakob geschichte zu Jakob in Beziehung gesetzt, „wie ihre Sonderstellung un Fremdheit innerhalb der Geschichten vom ostjordanischen Jakob und ihr unglückliche Stellung inmitten der Erzählung von der Begegnung Jakob mit Esau zeigt und ebenso ihre Verquickung mit ätiologischen Nebenmot ven gesamtisraelitischer Bedeutung wie der Umbenennung Jakobs in ‚Israe und der Begründung einer den ‚Israeliten' eigentümlichen Observanz bei Genuß von Opferfleisch" (S. 110 f.).

Die Südstämme kannten Isaak und Abraham in ähnlicher Weise als Em pfänger von Nachkommen- und Kulturlandverheißungen wie die mittelpalästi

nischen Jakob. So ist es verständlich, daß die Südstämme Isaak und Abraham nun auf eine Linie mit Jakob stellten, und zwar ist zuerst Isaak als Vater mit Jakob verbunden worden, während Abraham, der überhaupt Isaak gegenüber als die „modernere" Gestalt anzusprechen ist, „nur durch den schon vorher zugewachsenen Isaak Verbindung mit Jakob und damit mit dem Ganzen der Pentateuchüberlieferung erhalten hat" (S. 113 f.). So hat auch Ismael, überlieferungsgeschichtlich primär Bruder Isaaks und wie dieser Ahnherr eines am Wasser und am Kult von Beerlachajroi beteiligten Sippenverbandes, in die Erzväter-Überlieferung Eingang gefunden. Bei den Abrahamerzählungen läßt sich nur schwer feststellen, was in ihnen überlieferungsgeschichtlich alt ist und welche Stätte oder Gegend als ihr ursprünglicher Haftpunkt betrachtet werden darf. Die in oder bei Hebron spielenden Abraham-Erzählungen, einschließlich der von der „Doppelhöhle" (*makpēlāh*) handelnden, beruhen auf sekundärer Versetzung der Gestalt Abrahams an das große Zentralheiligtum der Südstämme, erklären sich also aus Übertragung hier verwurzelter Überlieferungen auf Abraham. In dem überhaupt sehr schwer analysierbaren Kapitel Gen 15 könnte die an Abraham ergehende Nachkommen- und Kulturlandverheißung zwar schon ein primäres Überlieferungselement darstellen, aber der — gewiß doch einmal genannt gewesene — Name der Stätte dieser Gottesoffenbarung ist leider nicht erhalten geblieben. So läßt sich auf Grund von Gen 12 9 13 1 20 1 a nur das sagen, daß Abraham wie Isaak in den Negeb gehört.

Die Auffüllung des Themas „Führung in der Wüste", die „Durst, Hunger und Feinde in der Wüste" zum Gegenstand hat, ist, wie dieses selbst aus den südlichen Stämmen herrührt, auch hier geschehen; denn da stand man mit dem die Südgrenze des palästinischen Kulturlandes berührenden Bereich der hierher gehörigen Erzählungen in ständiger Verbindung, namentlich auch durch den Karawanenverkehr. Von der Gefahr des Durstes und ihrer Abwendung wissen die Quellgeschichten von Mara, Elim und Meriba in Ex 15 und 17 zu sagen, vom Hunger und seiner Stillung die Erzählungen von der Wachtelgabe Num 11 und der Mannaspeisung Ex 16, beide an Vorgänge anknüpfend, die für die südliche Wüste charakteristisch und da bekanntlich noch heute zu beobachten sind. Als Feinde, die den Israeliten in der Wüste entgegengetreten sind, nennt die — mit einer uns leider nicht mehr durchsichtigen ätiologischen Lokaltradition verquickte — Erzählung von Ex 17 8–16 die Amalekiter, die ja auch sonst des öfteren im Alten Testament als Nachbarn und Bedroher der südpalästinischen Bauern und Kleinviehzüchter erscheinen. Dem Wüstenwanderer gefährliche Tiere erwähnt die Geschichte von der ehernen Schlange Num 21 4 b–9. Doch ist diese „schon literarisch ein Spätling . . ., wahrscheinlich . . . Zusatz innerhalb von J. . ., aber auch überlieferungsgeschichtlich ein junges Gewächs . . ., denn ihr

Ausgangspunkt war zweifellos das eherne Schlangenidol" von 2. Kön 18 4, das „vermutlich zu dem noch aus dem alten kanaanäischen Jerusalem überkommenen Bestand an Kultobjekten"gehörte, also den israelitischen Stämmen erst nach der Eroberung Jerusalems durch David hat bekannt werden können, als die Pentateuchüberlieferung stofflich bereits voll entfaltet war (S. 133).

Das Motiv „Murren des Volkes" weisen viele der zur Auffüllung des Themas „Führung in der Wüste" dienenden Erzählungen auf. Sein Ursprung wird aber wohl in der Erzählung von den Lustgräbern (*qibrōt ha-ta'ᵃwāh*) zu suchen sein, von wo es sich auf die anderen Erzählungen ausgebreitet hat. Jedenfalls hat es seinen Ausgang schwerlich weder von der Dathan-Abiram-Geschichte Num 16 noch von der Mirjam-Erzählung Num 12 noch auch von der in Num 11 4–35 steckenden Geschichte von den siebzig geistbegabten Ältesten genommen, obwohl die Tatsache, daß diese Erzählungen die Mißstimmung zwischen Führer und Geführten zum eigentlichen Inhalt haben, eine solche Annahme nahe legt. Vielmehr scheinen diese — leider ungewöhnlich schlecht und fragmentarisch erhaltenen und daher schwer zu beurteilenden — Erzählungen „Niederschläge von allerlei späteren geschichtlichen Erfahrungen und vielleicht auch Auseinandersetzungen zu sein und machen jedenfalls nicht den Eindruck urtümlicher volksmäßiger Überlieferungen" (S. 138).

Den Kern der in der Kundschafter-Geschichte Num 13—14 steckenden Erzählung von „Kaleb in Hebron" bildet eine kalibbitische Überlieferung von der Einnahme der Stadt Hebron durch den Stamm Kaleb. In einem späteren Stadium, in dem sich der Gesichtskreis der Erzählung über den kalibbitischen Bereich erweitert und die Nachbarstämme Kalebs auf dem judäischen Gebirge mit eingeschlossen hatte, wird die Tatsache, daß gerade Kaleb und kein anderer Stamm in den Besitz des gesegneten Hebron gekommen ist, mit seinem einzigartigen Angriffsmut erklärt. Während dieses Stadiums ist auch wohl die Stadt Horma in die Erzählung hineingekommen, und zwar als Ausgangspunkt des Vormarsches der südlichen Stämme in ihre Gebiete. In etwa derselben Gegend verbreitet, in der das „Erzväter"-Thema durch Isaak und Abraham erweitert und das Thema „Führung in der Wüste" durch allerlei Einzelbeiträge bereichert worden war, hat diese Erzählung schließlich auch in das große Ganze der Pentateuchüberlieferung Eingang gefunden, wobei sie sich freilich eine tiefgreifende Umgestaltung gefallen lassen mußte. Denn „da im Pentateuch für die ‚Hineinführung in das Kulturland' die mittelpalästinische Vorstellung von dem Wege durch das südliche Ostjordanland und über den Jordan hinweg ein für allemal festgelegt war", ergab sich „die Umwandlung des Ganzen in eine Erzählung von einem im wesentlichen mißglückten Versuch einer Kulturlandbesetzung" (S. 148 f.) mit zwingender Notwendigkeit.

Die Geschichte von der Begegnung Moses mit seinem midianitischen Schwiegervater am Gottesberg Ex 18, die mit dem Thema „Offenbarung am Sinai" überlieferungsgeschichtlich nicht das mindeste zu tun hat, setzt eine bei den Südstämmen übliche Wallfahrt zu dem Gottesberg in der Wüste voraus, bei der man Midianitern zu begegnen pflegte. Wo dieser „Gottesberg" zu suchen und ob er mit dem Sinai identisch ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Da das Bekenntnis Jethros zu Jahwe als „dem größten aller Götter" in v. 8b–11 Zusatz ist, läßt sich auch nicht sagen, welche Gottheit am „Gottesberg" verehrt worden ist. Der zweiten Hälfte der Erzählung, v. 13–27, wonach „auf Anraten des Schwiegervaters zur Entlastung Moses das Rechtsprechen durch Einsetzung von Unterorganen neu geordnet wird" (S. 150), liegt wohl die geschichtliche Tatsache zugrunde, daß für eine solche Rechtsprechungsordnung bei den israelitischen Südstämmen oder doch bei Teilen von ihnen das midianitische Vorbild maßgebend gewesen ist.

Das, wie oben S. 185 erwähnt, erst spät in die Pentateuch-Überlieferung eingedrungene Thema „Offenbarung am Sinai", das daher auch nur eine sehr dürftige erzählerische Ausgestaltung erfahren hat, enthielt doch von Haus aus die — „in einer nicht mehr sicher zu ermittelnden Weise auf ein geschichtliches Urdatum" zurückgehenden (S. 157) — Elemente der Gotteserscheinung, der Gesetzesverkündigung und des Bundesschlußaktes, die, in Worte gefaßt, von selbst eine, wenn auch knappe, Erzählung ergaben. Aber bei diesem Erzählungsminimum scheint es, soweit der „durch zahlreiche kleinere und größere sekundäre Wucherungen" (S. 157) entstellte Abschnitt Ex 19—34 überhaupt eine Herausschälung des Grundbestandes von J und E zuläßt, auch geblieben zu sein. Der einzige jenem Minimum noch zugewachsene Erzählungsstoff ist die Geschichte vom goldenen Kalb Ex 32, ein sehr später „Nachtrieb der Pentateucherzählungstradition . . ., dessen Auftauchen erstmalig in einem literarischen Nachtrag zur J-Erzählung sicher nachweisbar ist. Und diesem Sachverhalt entspricht durchaus der Inhalt dieser Geschichte. Denn sie setzt offenbar die nach 1. Kön. 12 28 f. durch den König Jerobeam I. von Israel erfolgte Begründung der Staatsheiligtümer von Bethel und Dan und deren Ausstattung mit je einem ‚goldenen Kalb' voraus und charakterisiert diesen kultpolitischen Akt als Abfall vom Gotte Israels, indem sie sein Urbild an den Sinai verlegt, um ihn hier schon durch den berufenen Mund Moses als Bundesbruch verurteilen und mit einem gefährlichen massiven Fluch belegen zu lassen" (S. 158). Was den Entstehungsbereich dieser Geschichte angeht, so kann man „ebensogut an judäische Polemik gegen die Staatskulte im Nachbarstaat Israel denken wie an eine vermutlich vorhanden gewesene innerisraelitische Opposition dagegen" (S. 160). Wahrscheinlich trifft die erstgenannte Möglichkeit das Richtige.

Wie die zur Ausgestaltung der Pentateucherzählung verwendeten Stoffe, so haben auch die in ihr auftretenden Personen im Verlauf der Überlieferung eine Entwicklung erfahren und sind oft mit Vorgängen und Stätten in Verbindung gebracht, mit denen sie von Haus aus nicht das mindeste zu tun gehabt haben. So werden die Gestalten im Umkreis der „Erzväter", Mose und die Gestalten neben Mose daraufhin geprüft, ob und wieweit das bei ihnen der Fall ist. Da liegt es dann bei den zwölf Jakobsöhnen klar zutage, daß sie Eponymen der zwölf geschichtlichen Stämme Israels sind, und ebenso sicher handelt es sich bei den Gen 38 genannten Söhnen Judas um Eponymen von Sippen, die im Stammesverband Juda zusammengeschlossen gewesen sind. Dagegen sind die Frauengestalten im Bereich der „Erzväter"-Geschichten wohl samt und sonders niemals selbständige Überlieferungsobjekte gewesen und daher auch nicht historisch deutbar. Das gilt von Lea und Rahel ebenso wie von Rebekka und Sara, wie denn ihre Namen gewöhnliche Mädchennamen zu sein scheinen. Über Haran, den Bruder, und Lot, den Neffen Abrahams, scheint sich dies sagen zu lassen: Der Name des ersteren läßt sich von dem des am Ostrand des Jordangrabens nahe dem Nordende des Toten Meeres gelegenen Ortes Beth-Haran nicht trennen, einer der Oasensiedlungen, „die wie dürftige Überbleibsel und damit zugleich Zeugen einer einst üppigen Pracht dieser jetzt im wesentlichen durch das Tote Meer und die Wüste des untersten Jordangrabens eingenommenen Landschaft wirkten und damit den eigentlichen Anlaß gaben zur Entstehung der Geschichte vom Untergang von Sodom und Gomorrha" (S. 167 f.). Unter Deutung von Beth-Haran als „Wohnsitz des Haran" sah man in diesem Haran einen frommen Mann, der, aus jener Katastrophe gerettet, in Beth-Haran Zuflucht gefunden hatte und hier Ahnherr der Umwohner des Toten Meeres geworden war. Da diese Deutung des Ortsnamens Beth-Haran und die aus ihr erwachsene Erzählung in Hebron-Mamre entstanden zu sein scheint, erklärt sich leicht, daß der „Fromme von Haran" zu dem „Frommen von Mamre", an dessen Stelle später Abraham trat, in Beziehung gesetzt und als dessen Bruder verstanden worden ist. Durch Karawanenverbindungen Hebrons mit dem Südende des Toten Meeres ist dann die an einer bei dem hier gelegenen Zoar befindlichen Höhle haftende Lokalüberlieferung von Lot als Ahnherrn der Bewohner des Gebirgslandes oberhalb von Zoar nach Hebron gekommen und hier mit der Geschichte von Haran als Ahnherrn der Umwohner des Toten Meeres verbunden worden, indem Lot Sohn Harans und damit Neffe des „Frommen von Mamre" wurde. Im weiteren Verlauf der erzählerischen Entwicklung hat die Lotgeschichte „den gesamten Erzählungsinhalt der Harangeschichte, nämlich die Ansiedlung in der paradiesischen Gegend des späteren Toten Meeres und die Rettung aus der über diese Gegend hereinbrechenden großen Kata-

strophe" (S. 169), an sich gezogen. Was die in der „Erzväter"-Geschichte vorkommenden Männergestalten der nichtisraelitischen Bewohnerschaft Kanaans angeht, so sind Sichem und Hamor von Gen 34 Personifikationen kollektiver Größen, der erste der Bewohner der Stadt Sichem überhaupt, der zweite der *bᵉnê ḥᵃmôr*, des Herrengeschlechts dieser Stadt. Dagegen sind die Gen 26 und 20—21 vorkommenden Abimelech, Pikol und Ahussath wohl historische Gestalten aus der Geschichte des Stadtkönigtums von Gerar, der Zeit angehörend, da die Isaakleute im Bereich des Territoriums dieser Stadt auftraten.

Bei Mose, der jetzt in der Ausführung fast aller Pentateuchthemen eine sehr wichtige Rolle spielt, zeigt nähere Prüfung, daß er von Haus aus zu einigen Themen gar keine oder doch nur sehr lose Beziehungen gehabt hat. Das gilt vornehmlich vom Thema „Offenbarung am Sinai", wahrscheinlich aber auch vom Thema „Herausführung aus Ägypten" und „Führung in der Wüste". Insbesondere ist die seit Ed. Meyers Buch von 1906 sehr beliebt gewordene und, wie wir sahen, auch von Simpson vertretene These, daß der Kult von Kades Moses überlieferungsgeschichtliche Heimat sei, sicher unzutreffend; „denn es existiert weder in der Pentateucherzählung noch sonst irgendwo im Alten Testament eine ‚Kadesüberlieferung' und erst recht nicht eine Überlieferung von einem Kult von Kades" (S. 181). Eher könnte die „Gottesberg"-Überlieferung als der ursprüngliche Sitz der Mose-Gestalt in Betracht kommen, und die Angabe dieser Überlieferung, daß Mose eine ausländische Frau gehabt habe, wird jedenfalls auf einen geschichtlichen Tatbestand zurückgehen. Aber das ursprünglichste noch erhaltene Element der Moseüberlieferung ist doch wahrscheinlich die Ansetzung seines Grabes im „Tal gegenüber von Beth-Peor". Mose wird also in der Tat an dieser Stelle gestorben und begraben worden sein. Da die Gegend des Grabes, das südliche Ostjordanland, für die später in Mittelpalästina seßhaft gewordenen Stämme als vorübergehender Aufenthaltsbereich von Bedeutung gewesen ist, wird Mose in deren Vorgeschichte hineingehören, etwa „im Zusammenhang ihres zunächst durch Weidewechsel vermittelten allmählichen Übergangs in ihre nachmaligen westjordanischen Kulturlandsitze" (S. 190) eine führende Rolle gespielt haben. „Von da aus wäre es gut zu verstehen, daß Mose als Führergestalt zunächst in die erzählerische Ausgestaltung des Themas ‚Hineinführung in das Kulturland' Eingang fand, um dann auch in die übrigen Pentateuchthemen — mit Ausschluß natürlich des ‚Erzväter'-Themas — hineinzuwachsen" (S. 190).

Was die Gestalten in Moses Umgebung angeht, so ergibt die Analyse der Landnahmeerzählung des deuteronomistischen Geschichtswerkes, daß Josua schon früh als ein in kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Ephraim und benachbarten kanaanäischen Stadtstaaten bewährter Heerführer galt

und von da aus zunächst bei der mittelpalästinischen Stämmegruppe z
dem Landnahmeführer geworden ist. Unter Ausweitung dieser seiner Roll
zu gesamtisraelitischen Ausmaßen wird er dann auch in die Pentateuch
überlieferung, genauer: in das Thema „Hineinführung in das Kulturland
aufgenommen sein. Da aber Mose schon vorher in der Pentateuchüber
lieferung zum großen Führer, der Israel aus Ägypten bis ins Ostjordan
land hinein geleitet hat, aufgerückt war, blieb Josua auf den ihm vo
Haus aus zugehörigen Bereich der Landnahme im Westjordanland be
schränkt und erhielt im übrigen nur noch eine Mose untergeordnet
Stellung zugewiesen, von der Ex 24 12–14a 32 1 ff. zeugen. Das Ex 17 8 ff
erzählte Auftreten Josuas als Heerführer innerhalb des Themas „Führun
in der Wüste", das für ihn an südjudäischen Ursprung denken läßt un
zu der Meinung Veranlassung geben könnte, hier sei seine ursprünglich
und geschichtliche Rolle festgehalten, führt auf falsche Spur, da Josu
erst sekundär, im Gefolge Moses, in dieser Erzählung Platz gefunde
hat. Aarons Gestalt entstammt wahrscheinlich südjudäischer Erzählungs
tradition, die sich an eine geschichtliche Person, nämlich an einen Führe
südjudäischer Gruppen in Auseinandersetzungen mit feindlichen Nach
barn, angeschlossen hat. Seine Gestalt hat dann mannigfache Wand
lungen erfahren, von denen überlieferungsgeschichtlich sein Hineinwachse
in die Rolle eines „Leviten"-Priesters am undurchsichtigsten ist. Auc
hinter Mirjams Gestalt steht wohl eine geschichtliche Erscheinung, nämlic
„eine südjudäische Kollegin" der Prophetin Debora von Ri 4 4. Dagege
ist, wiewohl das Motiv der ausländischen Frau und damit des ausländische
Schwiegervaters Moses der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend vo
Anfang an mit der Gestalt Moses verbunden war, der Schwiegervater Mose
von Haus aus keine individuelle Größe, wie er denn auch erst ganz sekundä
zu einem Eigennamen gekommen ist. Mit Gersom und Elieser „habe
allerlei spätere Gruppen sich von dem großen Führer der Vorzeit abgeleitet
indem sie ihre wirklichen oder fiktiven Ahnherren, nach denen sie sich z
benennen pflegten, zu Söhnen Moses machten, zunächst gewiß ohne Bezug
auf die ausländische Frau Moses, die dann aber notwendig in der zusammen
fassenden Überlieferung zur zugehörigen Mutter wurde" (S. 202). Ähnliche
gilt von den Nachkommen Aarons und überhaupt von den Gestalten de
späteren Levitengenealogie, die ebenfalls Eponymen bestimmter Gemein
schaften sind. Indes sind in diese Genealogie auch einige Elemente eigen
ständiger Art eingegangen, so Nadab und Abihu, die in der Erzählung de
Sinai-Themas als führende Gestalten innerhalb Israels beheimatet zu sei
scheinen, ohne daß wir mehr über sie aussagen könnten.

Nachdem in dieser gründlichen Weise die Elemente der Pentateuch
überlieferung, die Hauptthemen ebenso wie die zu ihrer Auffüllung be

timmten Erzählungsstoffe und die in beiden vorkommenden menschlichen Gestalten, analysiert worden sind (S. 45—206), sagt unser Buch in dem etzten „Die Eigenart der aufgenommenen Erzählungsstoffe" (S. 206—215) berschriebenen Paragraphen des der „Analyse der Überlieferungselemente" ienenden ersten Stückes seines Hauptteils noch einiges über den Vorstellungs- und Interessenkreis, aus dem heraus die erzählerische Ausgestaltung der vorgegebenen großen Pentateuchthemen gewachsen ist, und das Verhältnis, in dem diese zu den Themen steht. Zum ersten Punkt wird estgestellt, „daß die gegenwärtige Wirklichkeit des alltäglichen Lebens der raelitischen Stämme im palästinischen Kulturlande — und zwar offenbar n allgemeinen in der vorstaatlichen Zeit — den Stoff für die erzählerische ntfaltung der Pentateuchthemen hergegeben hat" (S. 213), zum zweiten ber bemerkt, „daß die erzählerische Ausgestaltung der kultisch verwurzelen großen Pentateuchthemen nicht einfach ein Weiterwachsen der vorandenen Ansätze bedeutet, sondern in einem breiteren und, wenn man will, flacheren Sinne erfolgte, indem sie aus dem Munde der Priester zw. der kultisch feiernden Versammlung überging in den Mund volkstümcher Erzähler" (S. 215).

Das zweite Stück des Hauptteils, „Das Zusammenwachsen der Themen nd Einzelüberlieferungen", legt zunächst dar, wie es zu den Verklammeungen der mannigfachen Stoffe gekommen ist, und stellt fest, daß, wieohl im Einzelfall nicht immer sicher entschieden werden kann, ob eine erartige Verklammerung noch der mündlichen oder schon der literarischen rbeit an der Pentateucherzählung zuzurechnen ist, doch auch hier der orliterarischen Entwicklung der Hauptanteil zufalle. Dahin gehört die bertragung der Aramäerbeziehungen Jakobs auf Isaak und Abraham, die s Südjudäer mit Aramäern gar nichts zu tun hatten, und ihre Herleitung us dem Kreise der ihnen verwandten Aramäer im mesopotamischen Harn. „Darin ist ja nun zweifellos etwas geschichtlich Richtiges angedeutet, en überlieferungsgeschichtlichen Ausgangspunkt bilden aber einfach die eziehungen zwischen Jakob und Laban" (S. 218). Sodann ist im besoneren vom Werdegang der Josephgeschichte die Rede. Die früher beliebte nnahme, sie habe darin ihre Wurzel, daß das „Haus Joseph" oder die Rahelstämme" allein in Ägypten gewesen seien, muß — so wird in Wiederufnahme bereits vorher gegebener Andeutungen ausgeführt — fallen gessen werden, da nach Ausweis des kultischen Bekenntnisses von Dtn 26 5 as einfache Erzählungsmotiv von der Übersiedlung Jakobs und seiner amilie oder Jakobs und seiner Söhne nach Ägypten die Grundlage für e Entstehung und Entfaltung der Josephgeschichte bildet und die hervorgende Rolle, die Joseph darin spielt, sich einfach daraus erklärt, daß ese Geschichte im Kreise des „Hauses Joseph" entstanden ist und sich

hier auch weiter entfaltet hat. Schließlich wird gezeigt, wie bei der Ve bindung der pentateuchischen Themen und Einzelüberlieferungen einersei „Genealogien", anderseits „Itinerare" Verwendung gefunden haben. S sind die „Erzväter" in eine genealogische Folge gebracht, während die zu Auffüllung der Themen „Herausführung aus Ägypten", „Führung in d Wüste" und „Hineinführung in das Kulturland" verwerteten Stoffe in d Form eines Itinerars verknüpft worden sind.

Der von N. am Ende seines Buches gegebene „Ausblick: Geschichtlich Konsequenzen" (S. 272—279) will zeigen, was dem Pentateuch an Erkenn nissen über die älteste Geschichte Israels und über die Vorgeschichte d israelitischen Stämme entnommen werden kann. Da wird zunächst deutlic daß der Glaubensgegenstand der göttlichen Führung in das Kulturlan innerhalb des kultischen Lebens der israelitischen Stämme in vorstaa licher Zeit eine ganz große Bedeutung gehabt hat. Da sodann die gesam Pentateuchüberlieferung vom israelitischen Gemeinbewußtsein getragen i und auch ihre Ursprünge es schon voraussetzen, ist klar, daß dies Bewuß sein sehr alt ist, wenn auch Art und Zeit seines Zustandekommens i Dunkeln bleiben. Drittens zeigt die erzählende Weiterentwicklung der alt kultischen Pentateuchthemen, daß die in Kanaan als Bauern und Klei viehzüchter seßhaft gewordenen Stämme sich in einer Zwischenstellu wußten zwischen den Nomaden der Wüste und den Bewohnern der kan anäischen Städte. Was die Vorgeschichte der israelitischen Stämme angel so stellen selbst die Urelemente der Pentateuchüberlieferung freilich n Aussagen der schon im Lande seßhaft gewordenen, zum sakralen Bu vereinigten israelitischen Stämme über das dar, was ihr Gott an ihnen bz ihren Vorfahren bis hin zu ihrer Landnahme getan hatte, aber ihr weser licher Inhalt spiegelt doch geschichtliche Vorgänge und Erscheinungen a der Zeit vor dem Seßhaftwerden auf dem Kulturboden wieder: die V nichtung der Ägypter im Meer, das südliche Ostjordanland als Ausgan punkt der Landnahme israelitischer Sippen, die Gottesbegegnung am h ligen Berg Sinai, die Fronarbeit beim Bau bzw. Ausbau von Pithom u Ramses, die „Erzväter" und Mose. Sekundär sind jedoch die Zusamme hänge und Verflechtungen, in die diese Ereignisse und Erscheinungen bracht worden sind. So haben wir keine Möglichkeit mehr, Zusamm hängendes über die Anfänge Israels zu ermitteln, ein gewiß negatives gebnis, das aber doch zugleich neue Fragen und Aufgaben stellt, un denen, wie auch hier wieder deutlich wird, das Problem des Ursprungs Einheit „Israel" und der Entstehung des israelitischen Gemeinbewußtse das wichtigste ist.

Die Stellungnahme zu den eben dargelegten Ergebnissen des N.sch Buches muß sich angesichts der Tatsache, daß N. der ihm vorschweben

igentlichen Aufgabe entsprechend bewußt seine Lösung des literarkriti-chen Pentateuchproblems nur in der Form mehr thetisch gehaltener Pro-egomena ohne eigentliche Begründung mitgeteilt hat, bei den hierher ge-örigen Stücken seines Buches ebenfalls auf ein paar Bemerkungen prin-ipieller Art beschränken. Die gelten dann zunächst N.s These, daß P nie-nals eine Landnahme-Darstellung gehabt, sondern seine Erzählung mit em Tode Moses geschlossen habe und daß mit Rücksicht auf P auch die on J und E gebrachten Landnahme-Erzählungen fortgebrochen seien, daß lso keine der drei Pentateuchquellen bis ans Ende des Josuabuches oder n den Anfang des Richterbuches hinein verfolgt werden könnte. Ist es chon für P angesichts der ihm auch von N. zugestandenen Landnahme-erheißungen und bestimmter ihm gemeinhin zugewiesener, von N. frei-ch für sein „Deuteronomistisches Geschichtswerk" in Anspruch genomme-er oder als sekundäre Hinzufügungen zu diesem beurteilter, Angaben des Josuabuches über die Verteilung des Ost- und Westjordanlandes höchst ahrscheinlich, daß er seine Erzählung über den Tod Moses hinaus fort-esetzt hat, so erklärt sich die Haupterzählung von Jos 1 bis Jdc 2 5 von er selbst N. gelegentlich zugesteht, daß die nach ihm weggebrochenen Fortsetzungen der pentateuchischen J und E etwa so erzählt haben müß-en, am ungezwungensten aus der Annahme, daß diese Quellen hier tat-ächlich weiter fließen. — Über N.s Vorschlag, die große Ähnlichkeit von J und E aus einer von beiden benutzten Grundlage (G) zu erklären, einerlei b diese als schon schriftlich fixiert oder noch nur mündlich weitergegeben u denken sei, läßt sich ernsthaft diskutieren, und dasselbe gilt von seiner nsetzung von E vor J. Freilich werden beide Vorschläge doch der Tat-ache nicht gerecht, daß E nicht selten die Darstellung des J religiös nd ethisch zu sublimieren sich bemüht, wie es bei Gen 20 E im Verhältnis u 12 10–20 J und dem E-Anteil an Gen 28 10–22 gegenüber der darin ent-altenen J-Erzählung doch wohl offenkundig der Fall ist. Weiter wollen ie Gründe, mit denen N. die von ihm bezogene Mittelstellung zwischen er üblichen Urkundenhypothese, die bei der Analyse des JE-Bestandes nit der Addition von Parallelfäden rechnet, und der von Volz und Ru-dolph vertretenen Ergänzungshypothese, die das Vorhandensein eines zu-ammenhängenden E-Fadens bestreitet und nur einzelne, zur Auffüllung es E-Fadens verwendete Stücke mit E-Charakter anerkennt, unterbaut, rnsthaft beachtet sein. Aber bei Fällen wie Gen 24 Werbung um Rebekka der 27 Erschleichung des Erstgeburtssegens durch Jakob scheint doch die Erklärung der offensichtlich vorliegenden Unebenheiten und Doppelheiten us Quellenmischung nach wie vor dem Tatbestand am ehesten gerecht zu verden. So ist denn, wie wir oben S. 182 sahen, N. in dieser Hinsicht auch elegentlich in seinem Urteil schwankend.

Besonders gründlich wird das nachgeprüft werden müssen, was N. übe
den J-Anteil am Pentateuch zu sagen hat, und zur Lösung der sich hie
aufdrängenden Aufgabe mag der Vergleich des Ergebnisses seiner Analys
mit dem ganz andersartigen SIMPSONschen Vorschlag einiges beitragen
Gewiß will bedacht sein, daß, wie N. in Auseinandersetzung mit der vo
VON RAD vorgenommenen Aufteilung der P-Erzählung auf zwei Parallel
stränge P^A und P^B ausführt (S. 10), bei der Arbeit der Quellenautoren
die nicht nur mannigfache überkommene Überlieferungsstoffe, sondern auch
bereits im Wortlaut fixierte Vorlagen zu verwerten hatten, kein völlig
einheitliches Werk, sondern nur ein kompliziertes und in Einzelheiten mi
allerlei Unausgeglichenheiten belastetes Ganzes herauskommen konnte. Abe
N.s J enthält doch so verschiedene Elemente, daß hier von einer auch nu
relativen Einheitlichkeit kaum mehr die Rede sein kann. So vertragen sich
die J-Völkertafel von Gen 10 (Sem, Ham, Japhet als Söhne Noahs), di
N. S. 233, Anm. 574 auch ganz richtig als eine überlieferungsgeschichtlich
jüngere Ausweitung des älteren Systems der Noahsöhne von Gen 9 18–2
(Sem, Japhet, Kanaan) bezeichnet, aber trotzdem S. 29 mit diesem zu
sammen seinem J zuweist, nicht miteinander, und ebensowenig läßt sich
trotz N.s Ausführungen auf S. 258 wahrscheinlich machen, daß die Er
zählung vom babylonischen Turm Gen 11 1–9 und die „gelehrte" Völker
tafel Gen 10 von J gleichzeitig in seine Darstellung aufgenommen sind
Die Unwahrscheinlichkeit ist um so größer, als Gen 11 1–9 wie 9 18–27 un
andere vom übrigen J-Bestand der Urgeschichte abstechende Stücke gu
zueinander passen und ihrerseits einen Zusammenhang zu bilden scheinen
so daß sich die Annahme zweier J-Parallelfäden aufdrängt. Für die Auf
fassung des J-Bestandes als eine wenigstens relativ einheitliche Größe be
deuten weiter Fälle wie Gen 12—13 und 37—39 ein kaum übersteigbares
Hindernis. Im ersten Falle erkennt N. S. 252 zwar rückhaltlos an, daß
12 6–8 in 13 2. 5. 7 ff. seine unmittelbare Fortsetzung habe und 12 10–20 oder
13 1 diesen Zusammenhang unterbrächen, aber er schreibt diese Unter
brechung und die dadurch bedingte Hinzufügung von 12 9 13 3–4 J selbst
zu. Indes ist, wenn irgendwo, hier bei 12 9 13 3–4 die von der eines Er
zählers charakteristisch verschiedene Art eines Redaktors besonders deut
lich zu erkennen, und so wird es doch bei der sonst vertretenen Auffassung
sein Bewenden haben müssen, daß in 12 10–20 mit 13 1 einerseits und 12 6–
13 2. 5. 7 ff. anderseits zwei verschiedene J-Stränge zu erkennen sind, die
ein Redaktor zusammengedreht hat. Im zweiten Falle ist es ja ohne wei
teres deutlich, daß 38 den Zusammenhang von 37 und 39 unterbricht, und
wiederum gesteht das auch N. zu, indem er S. 252 f. von einer „Einschaltung
der Erzählung von Gen. 38" redet. Nur möchte er gerade in dieser Maß
nahme die Hand des J erkennen. Aber diese Zerstörung seiner eigenen
Joseph-Geschichte kann J schwerlich zugetraut werden. Zudem liegen, wie

ben S. 107 f. angedeutet worden ist, die Dinge auch hier wieder so, daß 38 mit anderen Stücken zusammengehört, die sich zu einer geschlossenen Erzählungsreihe zueinanderfinden, also einen zweiten J-Faden bilden. Als starke Belastung der von N. vertretenen Beurteilung des pentateuchischen J-Bestandes muß auch die Tatsache gelten, daß er sich zur Ausscheidung sehr umfangreichen Materials als spätere Wucherungen mannigfacher Art genötigt sieht. So will er — um nur zwei, drei Beispiele zu nennen — die sonst und mit Recht als Reste eines J-Sethiten-Stammbaums betrachteten Verse 4 25. 26 als Glosse oder sekundäre Zutat ausscheiden (S. 12, Anm. 26), und bei 6 1–4, das in Wahrheit wie 11 1–9 zu den Stücken gehört, die sich in der Urgeschichte zu einem neben dem Hauptstrang von J herlaufenden Parallelfaden zusammenschließen, vermeidet er ein bestimmtes Urteil, begnügt sich vielmehr mit der Feststellung, daß es „J, aber auch J^s, oder aber ein Zusatz zum fertigen Pentateuch sein" könne (S. 29, Anm. 83). Ein sehr großes Ausmaß haben sodann die von N. aus dem um P gekürzten Bestand von Ex 19—34, also der Sinai-Erzählung von JE, vorgenommenen Ausscheidungen, wie auch sonst die von ihm vorgelegte — nach seinen eigenen Worten sehr schwierige — Analyse dieses Komplexes zu erheblichen Bedenken Anlaß gibt und man hier doch in viel höherem Grade zu einigermaßen gesicherten literarkritischen Ergebnissen gelangen kann, als es nach N.s Analyse scheinen will.

Können nach alledem mit N.s Buch die Akten über die literarkritische Analyse des Pentateuch ebensowenig als geschlossen gelten wie mit dem von SIMPSON, so bedeuten die im Hauptteil seines Buches gegebenen Ausführungen über die Geschichte der Pentateuchüberlieferung trotz mancher auch gegen sie geltend zu machender Bedenken einen sehr erfreulichen Fortschritt der Forschung. Nicht als ob alles, was hier geboten wird, neu wäre! N. hat auch auf diesem Gebiet viele Vorgänger und tut das Seine, sie zu ihrem Recht kommen zu lassen. Aber die älteren Erwägungen und Deutungen sind doch alle mit neuem Leben erfüllt, und sie werden durch mancherlei gänzlich neue Erklärungsvorschläge weit überboten. Wie könnte es bei dem ungestümen Forschungsdrang und dem zuversichtlichen Erkundungsmut ihres Autors, von denen schon die vorhin gegebenen Ausschnitte aus seinen hierher gehörigen Ausführungen einen sehr starken Eindruck vermitteln, auch anders sein! So begleitet man ihn gern in seinem unermüdlichen Bemühen, die uns vorliegenden Pentateuch-Erzählungen nach der Herauslösung aus ihrem meist sekundären Zusammenhang bis zu ihrem zeitlichen und räumlichen Ursprung zurückzuverfolgen und dabei die mannigfachen Wandlungen aufzuzeigen, die den in ihnen vorkommenden Stoffen und Personen widerfahren sind. Ob die so gewonnenen Ergebnisse richtig sind oder nicht, ist dabei zunächst unerheblich, da die neue Fragestellung und

die darnach ausgerichtete Untersuchung ihren Wert in sich selbst tragen Treffen sie zu, wie etwa bei den sekundär itinerarmäßig aneinandergereihten Erzählungen von Durst und Hunger und Feinden in der Wüste, um so besser! Geben sie zu Bedenken Anlaß, wie die an sich bewundernswerte Auf dröselung der Jakob-Geschichte, insbesondere der Versuch, die Jakob Laban- und die Jakob-Esau-Erzählungen aus „Gilead" und den hier be den aus dem Westjordanland herübergekommenen ephraimitischen Sied lern bestehenden Verhältnissen, aus ihren Beziehungen zu den östlich an ihr Gebiet angrenzenden Aramäern einerseits und aus der Spannung der in ihren eigenen Reihen vertretenen beiden Typen des Jägers und des Klein viehhirten anderseits, abzuleiten, so werden doch bei diesem Versuch manche bisher übersehenen Seiten des hier vorliegenden Phänomens ans Licht ge zogen. In dem letztgenannten Falle ist es daneben die große Vertrautheit N.s mit der palästinischen Landschaft, die der Untersuchung ihren beson deren Reiz und ihre eindrückliche Wirkung verleiht, wie auch ander Strecken des Buches von diesem Vorzug seines Verfassers in wohltuende und belehrender Weise zeugen.

Bei aller Dankbarkeit für die Fülle neuer wertvoller Gesichtspunkte und Erkenntnisse, wie sie N.s Buch, genauer: sein die Geschichte der Penta teuchüberlieferung behandelnder Hauptteil, dem Leser vermittelt, dürfen aber zwei sehr gewichtige Bedenken nicht unterdrückt werden, von denen sich das erste auf das Verhältnis der überlieferungsgeschichtlichen Forschung zur literarkritischen Analyse bezieht, das zweite die Grundfrage des N.schen Buches, die Frage nach der eigentlichen Wurzel des Pentateuch und damit nach seiner eigentlichen Art, zum Gegenstand hat.

Beim Lesen der Teile des N.schen Buches, die es mit der Vorgeschichte der pentateuchischen Erzählungsstoffe zu tun haben, wird wohl manche sich hier und da des Eindrucks nicht erwehren können, daß sich sein Ver fasser in seiner bewundernswerten Erkundungsfreudigkeit gelegentlich zu einem Ikarusflug hat verleiten lassen, und sich die Frage vorlegen, ob es d wirklich überall nötig ist, den festen Boden so weit unter seinen Füßen zu lassen. Die Frage wäre in der Tat berechtigt. Wird auch das Bemühen um die Aufhellung der Vorgeschichte des pentateuchischen Erzählungsgutes immer weithin ein Vorstoß in dunkles Land, bei dem Um- und Irrwege gan unvermeidlich sind, bleiben, so lassen sich doch für seine Anfangsrichtung oft eindeutigere Wegweiser ausfindig machen, als es nach N.s Buch scheinen könnte. Genaue Vergleichung der den einzelnen Erzählungen und Erzäh lungskomplexen in den verschiedenen Parallelfäden gegebenen Ausgestal tungen ermöglicht nämlich nicht nur einen lehrreichen Einblick in die Ent wicklung der Stoffe von Faden zu Faden, sondern weist auch dem Versuch ihre vor dem ältesten Faden liegende Geschichte aufzuhellen, den Weg. A

ein paar Beispielen mag das näher erläutert werden. Wird dabei auch eine von N.s Auffassung abweichende literarkritische Analyse vorausgesetzt und damit von vornherein sein Widerspruch wachgerufen, so handelt es sich hier doch jedenfalls um einen ernsthafter Erwägung würdigen Vorschlag, und das besagt dann, einmal, daß die Aufhellung der Geschichte der Pentateuchüberlieferung viel stärker von der literarkritischen Analyse abhängig ist, als es nach N.s Buch scheinen will, zum andern, daß N.s Meinung, es seien „die entscheidenden Schritte auf dem Wege zur Gestaltung des Pentateuch bereits im vorliterarischen Stadium getan und die literarischen Fixierungen nur noch letzte Formgebungen eines im wesentlichen schon vorhandenen Bestandes" (S. 1 f.), durch eine Auffassung ersetzt werden muß, die der Bedeutung des literarischen Stadiums der Pentateuchentwicklung besser gerecht wird.

Trifft es, wie oben S. 107 f. dargelegt worden ist, zu, daß Gen 35 21–22 34 38 49 die älteste Erzählung vom Aufstiege Josephs über seine Brüder darstellt und daß die in 37 39—48 50 enthaltene JE-Erzählung diese Darstellung breiter ausgestaltet und mit mancherlei neuen Zügen bereichert hat, so läßt sich hier deutlich eine im literarischen Stadium der Pentateuch-Entwicklung geschehene Weiterbildung eines Erzählungsstoffes beobachten. Die ältere Erzählung bringt im wesentlichen stammesgeschichtliche Elemente und führt erzählende Züge nur so weit ein, wie zur Ermöglichung einer Handlung unbedingt nötig ist. Außerdem beschränkt sie, die offenbar Palästina als Schauplatz der Handlung voraussetzt, sich wirklich auf die Begründung des Aufstiegs, ohne damit die Veranlassung für den Übertritt Israels nach Ägypten zu verkoppeln, ein Erzählungszug, der von ihrer Fortsetzung in neu einsetzender selbständiger Erzählung gebracht sein muß. Dagegen überwiegt in der JE-Erzählung von Gen 37 39—48 50 nicht nur das erzählerische Moment das stammesgeschichtliche bei weitem, sondern hier sind auch die in der ältesten Darstellung getrennt gehaltenen Motive des Aufstiegs Josephs und des Übertritts nach Ägypten in sehr kunstvoller Weise miteinander verkoppelt. Ähnlich liegt es bei der Jakob-Esau-Laban-Erzählung von Gen 25 27—33, vor allem insofern, als die älteste Darstellung, der außer Teilen von 29—31 die Stücke 25 21–26. 29–34 32 25–33 angehören, die von JE wiederum sehr kunstvoll miteinander verflochtenen Jakob-Esau- und Jakob-Laban-Erzählungen getrennt hintereinander bringt. Da nach Ausweis von 25 34 Esau sein Erstgeburtsteil, das Land Kanaan, freiwillig aufgegeben hat, ist in dem hier in Betracht kommenden Faden Jakobs Zug zu Laban nicht, wie in JE, als Flucht vor Esau dargestellt gewesen, sondern etwa, wie in P, als Brautfahrt. So hat hier bei Jakobs Rückkehr auch keine ihm Gefahr bringende Begegnung mit Esau Platz, vielmehr ist es in diesem Faden der Flußdämon des Jabbok, der Jakob feindlich in den Weg tritt. In JE hat die Verschmelzung der Jakob-Esau- mit der Jakob-Laban-Erzählung die Er-

setzung des Dämons durch Esau zur Folge gehabt. Denn es kann kein Zufall sein, daß J — nach N.: E — Jakob zu Esau sagen läßt (33 10), er habe sein Antlitz schauen dürfen, wie man das Antlitz eines Elohim schaut, und Esau habe ihn freundlich angesehen. Vielmehr liegt, wie man längst gesehen hat, hier eine bewußte Umbiegung von 32 31 vor, wo Jakob nach seinem Kampf mit dem Elohim die Stätte dieses Kampfes Pnuel benennt und dabei bemerkt: „Ich habe Elohim von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist gerettet." Hier fällt also von der literarkritischen Analyse aus auf einen ansehnlichen Ausschnitt aus dem Werdegang unserer Jakob-Geschichte helles Licht, und man braucht dem eben Ausgeführten nur die von N. für seine Meinung, die Pnuel-Erzählung sei erst verhältnismäßig spät auf Jakob bezogen worden (S. 110f.; vgl. oben S. 188) und das Zusammentreffen Esaus mit Jakob im Ostjordanland sei nur aus der Haftung beider Größen am Boden dieser Gegend erklärbar (S. 104 f.: „Wie wenig der Gedanke an Esau als einen Edomiter in die Jakob-Esau-Geschichte paßt, zeigt die Tatsache, daß es völlig rätselhaft bleibt, warum es gerade in der Gegend von Mahanaim bzw. Pnuel zu einer von Jakob gefürchteten Begegnung mit seinem Bruder Esau kommt, der eigens zum Zwecke nur dieser Begegnung . . . aus dem fernen Lande Edom herangeholt werden muß, um alsbald wieder dorthin zurückzukehren . . . Die Begegnungszene setzt vielmehr voraus, daß Esau in der Gegend, in der sie spielt, zu Hause ist"), vorgebrachten Argumente gegenüberzustellen, um sofort zu erkennen, daß die Rekonstruktion des Werdegangs unserer Jakobgeschichte gewiß eine andere und doch wohl wahrscheinlichere Form angenommen hätte, wenn alle durch literarkritische Analyse festlegbaren Punkte genau beachtet worden wären.

Auch bei der Würdigung der Erzählung vom Goldenen Kalb Ex 32 (vgl. oben S. 191) und der von der Ehernen Schlange Num 21 4–9 (vgl. oben S. 189) kommen in der von sach- und stoffkritischen Erwägungen beherrschten Erörterung ihrer Überlieferungsgeschichte die von der literarkritischen Analyse gewinnbaren Anhaltspunkte nicht zu ihrem Recht. Wie oben S. 191 dargelegt, betrachtet N. den Grundbestand von Ex 32 als einen erstmalig in einem literarischen Nachtrag zur J-Erzählung sicher nachweisbaren sehr späten Nachtrieb der Pentateucherzählungstradition und läßt sich dabei von der sicher zutreffenden Auffassung leiten, daß die Erzählung die 1. Kön 12 28 f. berichtete Ausstattung der Heiligtümer von Bethel und Dan mit goldenen Jungstierbildern durch Jerobeam I. voraussetze. Nun stimmen die sonst sehr mannigfaltigen literarkritischen Analysen von Ex 19—34 mit Recht weitgehend dahin überein, daß die — meistens E zugewiesene — Zerschmetterung der von Gottes eigener Hand beschriebenen Steintafeln durch Mose einen integrierenden Bestandteil der Erzählung bildet, nämlich besagen will, daß Gottes Absicht, dem soeben mit dem Volk auf Grund der Zehn

orte geschlossenen Bund durch Verleihung ihrer Ausfertigung auf Stein
ürde und Dauer zu geben, durch das Volk, das Aaron zur Anfertigung des
ngstierbildes und damit zur Übertretung des ersten der auf den Tafeln
ehenden Zehn Worte veranlaßt hat, alsbald vereitelt worden ist und daß
itdem eine mit schlimmer Entladung drohende Gewitterwolke über dem
olke schwebt. Die Erzählung vom Goldenen Kalbe ist also sicherlich kein
erarischer Nachtrag zu dem hier in Betracht kommenden Erzählungsfaden,
ndern gehört ihm von vornherein an. Das bedeutet dann, daß dieser Faden
inesfalls älter, wohl aber jünger und viel jünger sein kann als die Errich-
ng der Stierbilder durch Jerobeam I. Da N., wenn auch nicht den hier
Betracht kommenden Erzählungsfaden, so doch die für ihn maßgebende
berlieferung erheblich früherer Zeit zuweist, nämlich der vorstaatlichen
eriode Israels, in dem ja nach ihm überhaupt die Pentateuch-Überlieferung
wesentlichen ihren Abschluß gefunden hat, muß er eine nur als Nach-
ang eines Vorgangs aus dem letzten Drittel des 10. Jahrhunderts v. Chr.
erständliche Erzählung notwendigerweise als „Nachtrag" beurteilen. In
ahrheit zeigt aber der vorliegende Fall, daß zum mindesten der uns hier
gehende Ausschnitt aus der Pentateuch-Überlieferung seine Grundgestalt
cht vor dem Ende des 10. Jahrhunderts v. Chr. erhalten haben kann. Die
sitive Kehrseite der in der Erzählung vom Goldenen Kalb steckenden
olemik gegen die Stierbilder-Verehrung des Nordreiches ist, worin eben-
lls weithin Übereinstimmung herrscht, die Ex 33 5–12 in Resten erhaltene
erleitung der in Jerusalem verehrten Lade aus einer am Sinai ergangenen
erordnung Jahwes. So wird von hier aus auch N.s — freilich nur mit Vor-
ehalt unternommener (S. 224 f.) — Versuch, den alten Pentateuchquellen
ne Angabe über die Anfertigung der Lade abzusprechen, als unberechtigt
wiesen. Ähnlich wie die Erzählung vom Goldenen Kalb muß auch die von
er Ehernen Schlange Num 21 4–9 darum als „schon literarisch ein Spätling"
nd „auch überlieferungsgeschichtlich ein junges Gewächs" beurteilt wer-
en, weil sie deutlich einen Vorgang der staatlichen Zeit Israels voraussetzen
ll, nämlich die mit der Eroberung Jerusalems durch David gegebene Über-
ahme des dort schon vorher verehrten Schlangenidols in den israelitischen
ultus (S. 133). Aber auch hier wäre — die eben gemachte Voraussetzung
nmal als gesichert zugegeben — zu fragen, ob der Spieß nicht umzudrehen
t und die S. 213, Anm. 535 aus der Beurteilung von Ex 32 und Num 21 4–9
s „ausgesprochene überlieferungsgeschichtliche Spätlinge" gezogene Folge-
ng, das übrige Erzählungsgut des Pentateuch sei erheblich älter, nicht
elmehr der Erkenntnis Platz machen muß, daß eben nach Ausweis solcher
ar nicht vereinzelt dastehender „Spätlinge" die Bildung wenigstens erheb-
cher Strecken der Pentateuchüberlieferung in die Zeit der drei ersten Könige
raels oder gar die des geteilten Reiches herabgedrückt werden muß.

Was aber die Frage nach der eigentlichen Wurzel der Pentateuchüb
lieferung angeht, so ist dazu dies zu sagen: Ohne Zweifel berührt sich d
Pentateucherzählung vielfach mit Bekenntnisformeln, wie sie bei bestimm
ten kultischen Begehungen ausgesprochen zu werden pflegten, von der A
der Dtn 26 5–10 mitgeteilten, und mit hymnischen Aufreihungen der Heil
taten Gottes, wie Psalm 135 8–12 136 10–26, und will wie diese künden von d
großen Taten Gottes an seinem Volke. Aber das bedeutet — ganz abgeseh
von der Frage, ob nicht nur diese Hymnen, sondern auch schon ihre b
stimmt anzunehmenden älteren Vorgänger nicht ihrerseits von der Pent
teucherzählung abhängig sind — keineswegs, daß in solchen Bekenntniss
und Hymnen die Wurzel unserer Pentateucherzählung erblickt werd
müßte und daß darum die übliche und doch auch wohl nächstliegende Au
fassung des Pentateuch als eines Geschichtswerkes aufzugeben sei. Au
zwischen den Evangelien und den bis in die Briefe des Neuen Testamen
hinein zurückverfolgbaren christlichen Bekenntnissen (Röm 10 9 1. K
12 3 1. Petr 3 18–22) und bekenntnisartigen Hymnen (Philipper 2 5–11) b
stehen ja mancherlei Beziehungen, und beide legen Zeugnis ab von dem
Jesus Christus der Welt geschenkten Heil, und dennoch wird man nicht
bestreiten wagen, daß, wie es Lukas für sein Evangelium ausdrücklich b
zeugt, so auch bereits die vor ihm und den anderen Evangelien liegen
schriftliche und mündliche Überlieferung bemüht gewesen ist, eine Erzä
lung zu verfassen von den Ereignissen, die sich bei ihnen vollzogen habe
und sie in richtiger Reihenfolge niederzuschreiben, also von dem zu hande
was Jesus alles getan und gelehrt hat, vom Anfang an bis zu dem Tage,
er zum Himmel emporgehoben wurde (Luk. 1 1–4 Acta 1 1–2). So ist au
— gewiß schon in Israels vorstaatlicher Zeit — in Israel das Bedürfnis wa
geworden, das in lebendiger Erinnerung zu bewahren und es namentli
der jeweilig jüngeren Generation weiter zu geben (Ex 12 26–27), was das Vo
von seinem Gott an Heilstaten auf seinem Wege aus der Wüste ins Kult
land erfahren hat, und dabei — darin hat N. ganz recht (S. 274) — ist offe
bar von vornherein eine in ihren Ursprüngen nicht ganz durchsichtige Dur
dringung der Erzählungsstoffe mit gesamtisraelitischem Geist wirksam
wesen. Auch hier hat man gewiß die „richtige Reihenfolge" der Begeb
heiten festhalten wollen, und es besteht an sich kein Grund zu bezweife
daß das im Großen und Ganzen auch gelungen ist, wenigstens soweit
relative Folge der Ereignisse in Betracht kommt, während schon nach A
weis der sich in dieser Hinsicht findenden mannigfachen Unausgeglich
heiten und Widersprüche die absoluten Zeitangaben gelegentlich irrig si
Daß dabei hin und wieder Zustände der Gegenwart des Erzählers aus
Vergangenheit erklärt und in sie hinein projiziert worden sind, wie das un
ähnlichen Verhältnissen überall in der Welt vorgekommen ist, trifft freil

u. Aber darum bleibt es doch gültig, daß die entscheidenden Gestalten und eschehnisse — Patriarchen, Aufenthalt in Ägypten, Exodus, Sinai-Gechehen, Landnahme — wirklich so etwa aufeinander gefolgt sein werden, ie es im Pentateuch erzählt wird. Bei dieser Betrachtung der Dinge werden iele Schwierigkeiten, die N. Pein machen, gegenstandslos. Insbesondere ildet die Verknüpfung der N.schen „Pentateuchthemen" gar kein Problem, ie man überhaupt gelegentlich den Eindruck hat, daß N.s Betrachtungseise einen einfachen Tatbestand unnötig kompliziert macht und ihm eine usdrucksweise aufzwingt, die der üblichen Beurteilung des Pentateuch s ein Geschichtswerk geradezu wie eine Fremdsprache vorkommt und von r erst übersetzt werden muß, wenn sie verstanden werden soll. Fast möchte s scheinen, als ob der — an sich berechtigte — Wunsch, den religiösen Gealt des Pentateuch recht klar herauszustellen und ihn von der offenbar als rofan empfundenen Art der Geschichtsschreibung abzugrenzen, zu der Auffassung, er habe seine Wurzel in kultischen Bekenntnissen, Veranlassung egeben hat. Dem wäre dann entgegenzuhalten, daß die vom Pentateuch ebotene Geschichtsdarstellung in der Tat religiöser Art ist, von Heilseschichte zeugt, daß aber dem damaligen Stand Israels entsprechend die eilsgeschichte nicht als etwas Besonderes, von der Volksgeschichte Gerenntes, sondern als etwas mit ihr unauflöslich Verbundenes empfunden ird.

Die eben vertretene Meinung, daß — von der ja jedenfalls eine Sondertellung einnehmenden Urgeschichte Gen 1—11 jetzt einmal abgesehen — ie Pentateuch-Überlieferung im großen und ganzen die richtige Folge der estalten und Geschehnisse festgehalten und sie nur gelegentlich durch ineinprojizierung von Verhältnissen späterer Zeiten in frühere verwischt abe, bedeutet, daß auch die Patriarchen zeitlich dahin gehören, wo sie jetzt tehen, vor den Aufenthalt Israels in Ägypten. Dem würde SIMPSON mit einer Beurteilung dieser Größen als am Boden Kanaans haftender mythischer estalten insofern zustimmen, als er diese von Israel bei seinem Eindringen n das Land bereits vorgefunden werden läßt. Bei N. sieht es dagegen so us, als ob die — der Einfachheit halber gelegentlich auch wohl kurz als braham-, Isaak- und Jakob-Leute benannten — Verehrer des Gottes Abraams, des Gottes Isaaks und des Gottes Jakobs, neben denen es noch eine anze Reihe derartiger Götter und Kulte gegeben haben soll, gleichzeitig it den israelitischen Stämmen oder mit den Gruppen, aus denen sich diese päter entwickelt haben, ins Land gekommen sind, als ob es sich also bei en beiden Erzählungskomplexen, dem von den Patriarchen einerseits und em von der Landnahme anderseits, nur um zwei Aspekte desselben Vorangs handele. S. 58 sagt N. von der — in ihrem für uns allein noch erkennaren Endstadium an bestimmte kanaanäische Stätten gebundenen — sip-

penkultartigen Verehrung der Vätergötter, sie sei „wahrscheinlich in ziem
lich allgemeiner Verbreitung mit den israelitischen Stämmen in das Kultur
land hereingekommen", offenbar neben dem Jahwekult, der nach N.s Mei
nung wohl nur für die Stämme als solche oder nur für einzelne von ihne
verbindlich war und zunächst die Sippenkulte weiter bestehen ließ. Nu
steht das fest, daß die Grenzen zwischen Patriarchenzeit, Aufenthalt i
Ägypten, Wüstenwanderung, Landnahme viel weniger scharf sind, als e
nach unserer Überlieferung scheinen will und daß es sich da überall un
Weidewechsel-Vorgänge oder doch um durch solche ausgelöste Geschehniss
handelt, die auch zeitlich enger zusammengehören, als es unsere Überlieferun
wahr haben will. Aber in der Ansetzung der — wie immer aufzufassenden —
Patriarchen in der Zeit vor dem Übertritt nach Ägypten und vollends vor de
Landnahme dürfte unsere Überlieferung doch recht haben. Im übrigen ma
zu den Patriarchen nur noch bemerkt werden, daß bei der ihr von N. ge
gebenen Ausprägung die von ALT in seinem „Gott der Väter" vertreten
Auffassung der Patriarchen sich von der bis dahin herrschenden nicht meh
allzu stark unterscheidet. Denn es macht nicht viel aus, ob — so die verbrei
tete Meinung — Abraham, Isaak und Jakob angesehene Häupter von Sippe
und Personifikationen von solchen, die als Halbnomaden ohne Landbesit
in Kanaan geweilt haben, darstellen oder aber — so N. — selbst außerhal
Palästinas gebliebene Kultstifter, die vereinzelten ins Land gekommene
Gruppen ihren Gott und ihren Namen mitgegeben haben. Jedenfalls schein
die — wohl durch ALTs und N.s Erkenntnisse zu modifizierende — Auffas
sung der Patriarchen als historische, sei es individuelle, sei es kollektiv
Größen den Vorzug zu verdienen vor ihrer Erklärung als kanaanäische Gott
heiten und Heroen, wie sie jetzt SIMPSON wieder vertritt. Denn bei der
sonst überall im Alten Testament bezeugten scharfen Gegensatz zwische
israelitischer und kanaanäischer Art ist es schwerlich denkbar, daß sich di
Israeliten kanaanäische Gottheiten nicht nur angeeignet, sondern sogar z
ihren Ahnherrn erkoren haben sollten.

Um schließlich auch noch zu den von N. angedeuteten geschichtliche
Konsequenzen (vgl. oben S. 196) ein Wort zu sagen, so verdient die Behu
samkeit und Besonnenheit, mit der er bei der Rekonstruktion der Anfäng
Israels zu Werke geht, rückhaltlose Zustimmung. In der Tat müssen di
räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge, in die unsere Überlieferung d
einzelnen Vorgänge und Zustände gebracht hat, als unzutreffend und di
Erkenntnis des wahren Sachverhalts hindernd erst einmal in ihre Elemen
aufgelöst und diese dann auf ihren geschichtlichen Gehalt hin geprüft we
den. Wenn dann an Geschehnissen die Fronarbeit beim Ausbau von Pitho
und Ramses, die Vernichtung der Ägypter im Meer, die Gottesbegegnu
am Sinai, der Ausgang der Landnahme bestimmter israelitischer Sippen vo

südlichen Ostjordanland aus und an Persönlichkeiten vorab die „Erzväter" und Mose als geschichtlich genannt werden, so trifft das auch zu. Daß hier und da Unklarheiten bleiben, etwa bei dem Urteil über die Beziehungen Abrahams und Isaaks zu den Aramäern und zu Harran, von denen es S. 217 heißt, sie seien gänzlich unhistorisch, während nach S. 218 mit ihnen „zweifellos etwas geschichtlich Richtiges angedeutet" ist, liegt an der Art unserer Überlieferung und ist insofern wohl unvermeidlich. Das alles entbindet jedoch auch nach N.s Urteil den Historiker keineswegs von seiner Verpflichtung, die nur in ihrer Vereinzelung geschichtlich auswertbaren und auch so noch mehrdeutigen Nachrichten doch wieder zu einer Gesamtschau zu vereinigen und dabei insbesondere auch einmal der Wurzel des israelitischen Gesamtbewußtseins und sodann dem Ursprung der Jahwe-Verehrung in Israel nachzugehen. Weil über den Rahmen des jetzt vorgelegten Buches weit hinausgehend, wird diese Aufgabe von N. nur eben angedeutet, dabei jedoch eindrücklich genug auf ihre Wichtigkeit hingewiesen, insbesondere auch, soweit die Aufhellung der Anfänge des israelitischen Gesamtbewußtseins in Betracht kommt.

Die beiden im vorhergehenden gewürdigten Bücher von SIMPSON und N. haben — so kann man zusammenfassend sagen — bei allen Verschiedenheiten, die namentlich die literarkritische Analyse des Hexateuch oder Pentateuch betreffen, doch das miteinander gemein, daß sie den vom Pentateuch vorausgesetzten Traditionen bis in ihre letzten und feinsten Verwurzelungen nachgehen und auf diese Weise ihren räumlichen und zeitlichen Ursprung ebenso bestimmen wollen wie die mannigfachen zeitlich-räumlichen Veränderungen, die sie im Laufe der Weitergabe von Geschlecht zu Geschlecht bis zu ihrer uns vorliegenden schriftlichen Fixierung erfahren haben. Das ist ihnen — jedem in seiner Art — weithin auch gelungen, und insofern bedeuten beide Bücher eine wesentliche Förderung der Bemühungen um die Lösung der mit dem Pentateuch gegebenen Fragen. Aber beide Bücher lassen doch — wiederum jedes in seiner Art — bei der Bevorzugung der stoff- und sachkritischen Fragestellung die aus der literarkritischen Analyse zu gewinnenden Erkenntnisse nicht voll zu ihrem Recht kommen und berauben sich damit selbst des von diesen Erkenntnissen der stoff- und sachkritischen Argumentation zur Verfügung gestellten festen Fundamentes. So wird es Sache der Zukunft sein, für die Untersuchung der Überlieferungsgeschichte des Pentateuch diese solide Basis zurückzugewinnen und weiter zu festigen, in dem auf ihr zu errichtenden Bau dann aber dankbar alle von SIMPSON und N. neu hinzugebrachten Erkenntnisse zu verwenden. Was zu Anfang von allen wirklich ernsthaft wissenschaftlichen Arbeiten zum Pentateuch und Hexateuch aus den letzten beiden Jahrhunderten gesagt worden ist, daß sie sämtlich eine oder auch mehrere Seiten des unendlich

vielseitigen Pentateuch-Problems besser verstehen gelehrt haben, das gil auch von SIMPSONS und N.s Büchern, und damit gliedern diese sich ein i die stattliche Schar der zu dieser Frage erschienenen Werke von bleibende Wert.

3.

HELLINGS Buch stellt — anders als die Bücher SIMPSONS und NOTHS — schon nach Aussage seines Titels weder eine literar- noch eine traditions kritische Untersuchung des Pentateuch dar, sondern bietet eine synthetisch Beschreibung der Anfänge Israels. Es handelt nämlich — nach dem Ver zeichnis der Abkürzungen, das zugleich eine ausführliche Bibliographie da stellt (S. 9—14), und dem Vorwort (S. 15—18) — von der „Patriarchen zeit" (S. 19—78), von „Israel in Ägypten" (S. 79—128) und von „Mose un sein Werk" (S. 129—181), wobei die letzten 10 Seiten des dritten Kapitel einen flüchtigen Überblick über das Schicksal des Werkes Moses bis zu hellenistischen und römischen Fremdherrschaft über die Juden geben. Abe H. verwertet doch als Quelle vorab den von SIMPSON und von NOTH kr tisch untersuchten Pentateuch und äußert sich auch wenigstens nebenbe über dessen literarische Art. Freilich sind das nur thetisch hingeworfene Be merkungen, die jeder Begründung entbehren und zudem merkwürdig wider spruchsvoll klingen. S. 18 wird der modernen Auffassung, „daß der Pen tateuch nicht aus der israelitischen Frühzeit stamme, sondern erst spät au verschiedenen, nach Tendenz und Abfassungszeit weit auseinanderliegen den Quellenschriften zusammengearbeitet sei", die Behauptung entgegen gestellt, „daß der Pentateuch in Wirklichkeit als einheitliches Geschichts werk schon in mosaischer Zeit entstand und später nur überarbeitet wurde" und S. 172 wird dieses Urteil so wiederholt: „Im Pentateuch ist uns also ei zeitgenössisches Geschichtswerk erhalten, dessen Zuverlässigkeit uns ermög licht, die gewaltige Leistung des Mannes zu erkennen, von dem es am Schlu des 5. Buches heißt, daß später kein Prophet mehr in Israel aufgestande sei, mit dem Jahwe wie mit ihm von Angesicht zu Angesicht verkehrt habe Dagegen heißt es S. 180, daß in der Zeit der von Saul, David und Salomo g wirkten staatlichen Machtstellung Israels, die „das nationalrevolutionä Ziel des mosaischen Jahwismus, in Vorderasien eine israelitische Großmach zu schaffen" erreicht habe, die Geschichtsschreibung die ältere Überlief rung, überarbeitet und dem Geschichtsbild der Gegenwart angepaßt hätt „Die größte Tat Moses, die Aufrichtung der Königsherrschaft Jahwes a Sinai, wurde in ein Halbdunkel gehüllt, das Königsgesetz des Bundesbuch nur so weit überliefert, als es mit dem neuen Staatsrecht nicht in Wide spruch stand". Aber eine Begründung für diese These wird nicht gegeben.

Daß H. glaubt in dieser Weise auf eine literarkritische Analyse des Pentateuch verzichten und sich mit der einfachen Darlegung seines Urteils über sein Alter und seine Entstehungsart begnügen zu können, hängt mit seiner Auffassung vom Wesen geschichtlicher Überlieferungen, ja mit seiner Weltanschauung überhaupt zusammen. H. bekennt sich zur soziologischen Geschichtsauffassung, für die „der geistige Gehalt der Kultur und Religion . . . als Produkt der gesellschaftlichen Wirklichkeit, als Bewußtwerdung der gegebenen Lage und ihrer Widersprüche, als gemeinschaftsbildende Kraft, die auf die Lösung der Widersprüche in einer neuen gesellschaftlichen Lage gerichtet ist", erscheint (S. 16), und grenzt diese ab sowohl von der rechtgläubig-christlichen, der das Alte Testament göttlich inspiriertes Offenbarungsdokument ist, als auch von der idealistischen, die mit der für sie maßgebenden Entwicklungstheorie die geschichtliche Wirklichkeit ebenso dogmatisch vergewaltigt wie die orthodox-christliche. „Frei von jeder christlichen und idealistischen Geschichtsmetaphysik wird die Frühgeschichte Israels aus ihren eigenen Triebkräften als lebendige, von inneren Widersprüchen vorwärtsgetriebene geschichtliche Wirklichkeit erfaßt" (S. 16). Nun mag gewiß nicht nur die orthodox-christliche, sondern auch die idealistische Betrachtung der israelitischen Geschichte der Korrektur durch die soziologische Geschichtsauffassung bedürfen, aber das berechtigt den Historiker keinesfalls zum Verzicht auf kritische Prüfung der ihm für den betreffenden Geschichtsverlauf zur Verfügung stehenden Quellen. Die ist für den Historiker — ganz einerlei, zu welcher Weltanschauung er sich im übrigen bekennt — ebensowenig entbehrlich wie für den Richter das sorgfältige Verhör der verschiedenen Zeugen und das besonnene Abwägen ihrer Aussagen gegeneinander. Wenn die Kritik der Quellen unterbleibt und durch ein von der jeweiligen Weltanschauung bestimmtes *sic volo sic jubeo* ersetzt wird, so geht hier Glaube genau so vor Erkenntnis wie bei der Unterlassung objektiven Zeugenverhörs Gewalt vor Recht. Es ist nämlich nicht an dem, daß, wie die von H. S. 15–17 wiederholt vorgenommene Auswechselung von „idealistisch" und „historisch-kritisch" — offenbar seiner eigenen Überzeugung entsprechend — den Leser glauben machen möchte, daß die historisch-kritische Methode an die idealistische Geschichtsbetrachtung gebunden sei. Vielmehr ist sie von dieser und von jeder anderen ebenso unabhängig wie die Technik objektiven Zeugenverhörs von der politischen Einstellung eines Richters. Daß die grundsätzlich gültige Unvermischtheit der beiden Sphären infolge menschlicher Unzulänglichkeit leider immer wieder getrübt wird, läßt die Notwendigkeit ihrer sauberen Auseinanderhaltung nur noch um so dringlicher erscheinen. Da aber H. der kritischen Analyse von Geschichtsquellen keinerlei selbständige Bedeutung zugesteht, würde eine Auseinandersetzung mit den hierher gehörigen Teilen seines Buches selbst dann unfrucht-

bar sein, wenn sie ausführlicher wären und solch eine Auseinandersetzung möglich machten.

Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob es H. gelungen ist, mit Hilfe seiner realdialektischen Methode die alttestamentlichen Quellen in neuer Weise zum Reden zu bringen, sie als Produkte des Geschichtsprozesses verständlich zu machen und diesen vor den Augen des Lesers in überzeugender Weise erstehen zu lassen. Dabei soll ganz davon abgesehen werden, daß er zur Beglaubigung seiner Darlegungen in entscheidenden Fragen zwei in dieser Hinsicht unzuverlässige Gewährsmänner zu Hilfe ruft, Hubert Grimme mit seinen zwischen 1923 und 1937 erschienenen Arbeiten über die alten Sinai-Inschriften und A. S. Yahuda mit seinem Buch über „Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen", 1929. Denn H. versichert glaubhaft, daß er seine Ergebnisse unabhängig von diesen Gewährsmännern gewonnen habe und sie nur nachträglich zur Stützung seiner Auffassung anführe. Abgesehen werden soll auch von der Zurechtrückung von mancherlei anfechtbaren Einzelheiten, so daß nur der Gesamtcharakter der von H. berücksichtigten drei Perioden — Patriarchen, Israels Aufenthalt in Ägypten, Moses Werk — so wie er ihn zeichnet, ins Auge gefaßt wird.

Im Zusammenhang mit der Ablehnung der von der idealistischen Entwicklungslehre vertretenen Primitivisierungstendenz, die für die Anfänge der Geschichte weithin in der Welt primitives Nomadentum annimmt, bestreitet H., daß die Patriarchen, die er sich als Einzelpersönlichkeiten und Häupter einer von Generation zu Generation an Zahl zunehmenden Sippe denkt und in der zweiten Hälfte des 3. und der ersten des 2. Jahrtausends v. Chr. ansetzt, als ärmliche viehzüchtende Nomaden in Palästina gelebt hätten, und schreibt ihnen eine gewisse aus der Beteiligung an der damaligen Waren- und Geldwirtschaft geflossene Wohlhabenheit mit dem Besitz von Waffen, Werkzeugen, Hausgeräten, Kleidern und Schmuck zu, weiter die Verfügung über ziemlich ansehnliche Scharen von Sklaven und Sklavinnen. Mit dieser verhältnismäßig hohen Kultur der Patriarchenzeit stand die Differenziertheit ihrer gesellschaftlichen Ordnung in vollem Einklang. Vor allem aber war ihr politisches und religiöses Leben alles andere als primitiv. Von bukolischer Friedseligkeit der Patriarchen kann in Wahrheit gar nicht die Rede sein, vielmehr waren sie wohl ausgerüstete Krieger, gewohnt, mit Waffengewalt gegen ihre Feinde loszugehen, wie sie denn mit hochgespanntem politischen Ziel, dem der Eroberung Kanaans, von Osten her ins Land gekommen waren. Dem entsprach ihr Gott, El Schaddaj, ein Führergott der — totale Herrschaft für sich in Anspruch nehmend — ihnen den Besitz des Landes verheißen hatte. Die in Babylonien und Mesopotamien wohnenden Vorfahren Abrahams waren nämlich, wie die für alle Kulturländer

Vorderasiens im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. bezeugten Chabiru, zu denen sie gehörten, abhängige, zu Diensten oder Abgaben verpflichtete Leute in deklassierter Stellung, die sehnsüchtig auf die Erlösung aus diesem Fremdvolkelend warteten und sie von ihrem Gott erhofften. In Mesopotamien wies El Schaddaj Abraham an, nach Westen zu ziehen und sich dort auf eigenem Grund und Boden ein neues Leben der Unabhängigkeit zu erobern. Aber infolge der Kleinzahl der den Patriarchen zur Verfügung stehenden Leute gelang ihnen die Eroberung Kanaans nicht. Noch zur Zeit Jakobs bestand Israel aus einem, in 12 Geschlechter — denn das bedeuten die Söhne Jakobs, nicht etwa Stämme, die sich vielmehr erst später aus diesen Geschlechtern entwickelt haben — gegliederten Stamm mit alles in allem höchstens 8000 Seelen. So wurden die nach Kanaan eingedrungenen Hebräer für Jahrhunderte in ihre frühere Unfreiheit zurückgeworfen. Schutz- und rechtlos und allen Gewalttätigkeiten ausgeliefert, konnten sie nicht einmal ihre eigenen Frauen vor der Begehrlichkeit der einheimischen Machthaber schützen. Da sie aber wenigstens ihre wirtschaftliche Lage verbessern wollen, griffen sie zu den ihnen allein offen stehenden Mitteln von List, Lüge und Betrug. Das hatte Erfolg, und so wurde die Kluft zwischen ihrer Produktivkraft und ihrer rechtlich-politischen Ohnmacht immer tiefer. Die Lösung dieses Widerspruches, die Erhebung aus dem Fremdlings- und Beisassenelend zur Herrlichkeit der Freiheit und der eigenen Herrschaft — das war nach wie vor ihre Sehnsucht und die Verheißung ihres Gottes.

Die Übersiedelung nach Ägypten, für die H. merkwürdigerweise keinerlei Erklärung gibt, führte die Hebräer zu voller Seßhaftigkeit. Denn da die damals über Ägypten herrschenden Hyksos ihnen wohlgesinnt waren, erhielten sie in Gosen, wo sie ansässig wurden, auch Besitzrecht an Grund und Boden. Das bedeutete einen ungeheuren Aufschwung ihrer Wirtschaft, und das hatte wiederum zur Folge, daß sich die zwölf Geschlechter des Jakobstammes sehr stark vermehrten und zu ebensoviel Stämmen auswuchsen. Das bedeutete aber auch eine Aufspaltung des Volkes in Besitzende, die zugleich die politische Macht in Händen hielten, und Besitzlose, die ohne alle Rechte waren. Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging die Durchsetzung Israels mit ägyptischem Wesen in Zivilisation, Kultur und Religion. Die revolutionäre Glaubenshaltung der Patriarchenzeit starb ab, ihre eschatologischen Ziele verblaßten, und an ihre Stelle trat realpolitisch-opportunistische Hingabe an die Götter Ägyptens, die als „Ursprungsmächte des bestehenden Seins den äußersten Gegentypus zum Israel-Gott der Väter bildeten" (S. 112). Dazu büßte dieser Vätergott selbst seine ursprüngliche Wesensart ein und wurde, wie die Erzählung vom Goldenen Kalb bezeugt, ägyptisiert. Wenn Israel trotzdem vom Ägyptertum nicht aufgesogen worden ist, so ist das seinem Gastvolkdasein zu danken, das dafür sorgte, daß auch

unter den ihm freundlich gegenüber stehenden Hyksos die Grenze zwisch
Wirts- und Gastvolk unverwischt blieb, um so mehr, als der Dienst, d
Israel als solches Gastvolk den Ägyptern zu leisten hatte, militärischer A
war, was freilich um der Ehre des israelitischen Gottes willen im Pentateu
verschwiegen wird. Erst nach dem Sturz der Hyksos wurden die Israelit
zu Fronarbeiten gezwungen, und das bedeutete, daß ihre Lage sich fa
noch schlimmer gestaltete, als es in Kanaan der Fall gewesen war. Die Ta
sache, daß ihre Wirtschaft und Kultur in Ägypten eine beachtliche Hö
erreicht hatte, ließ sie den erneuten Widerspruch zwischen wirtschaftlich
Bedeutung und rechtlich-politischer Bedeutungslosigkeit nur um so schmer
licher empfinden. Das hatte dann wiederum eine Verschärfung der inner
Gegensätze in Israel zur Folge. Da die plebejische Klasse noch nicht
eigenem Klassenbewußtsein erwacht war, spielte sich der Richtungskam
zwischen proägyptischen Opportunisten und antiägyptischen Radikal
wesentlich in der Ober- oder der Mittelklasse ab. In Mose, der sich von de
Gott der Väter zur Befreiung seines Volkes aus Ägypten berufen wußte,
hielt die radikale Gruppe die Oberhand.

Die Ex 2 12 erzählte Ermordung eines ägyptischen Fronvogts durch Mo
und der nach 2 13 von ihm einem mit einem anderen im Streit befindlich
Hebräer gemachte Vorwurf: „Warum schlägst du deinen Bruder"? bede
ten Moses politisches Programm: Kampf gegen die ägyptischen Bedrück
und Überbrückung der Klassengegensätze im eigenen Volk. Doch dam
fand Mose bei seinem Volk noch keinen Widerhall. Erst mußte der Glau
an die Lebenskraft des alten Vätergottes neu entfacht werden. Auf de
Berge Horeb erfuhr Mose eine Offenbarung dieses Gottes, mit dem Auftr
Israel aus Ägypten zu befreien, und der Mitteilung eines neuen Namens d
ses Gottes, nämlich Jahwe, der „den Gott der Väter als den von nun an
seiner wahren Existenz und vollen Wirkungskraft in Erscheinung Tretende
bezeichnen (S. 140) und so zum Ausdruck bringen sollte, daß jetzt die gro
Wende in dem Schicksal Israels nahe bevorstände. Wie es dann zur Befr
ung Israels vom Joch des ägyptischen Fronstaates unter Moses Führu
gekommen ist, bleibt im einzelnen undurchsichtig, da der Vorgang „in
Bibel im mythisierenden Stil des alten Orients als Kette göttlicher Wund
taten dargestellt" wird (S. 143). Wahrscheinlich steht sie mit den dam
in Syrien und Palästina gegen die ägyptische Oberherrschaft ausgebroche
Aufständen im Zusammenhang und ist von da aus gefördert worden.
Kette des Pariadaseins war zerbrochen. Als freies Volk stand Israel vor ei
neuen Zukunft, und diese konnte nur in dem seit Jahrhunderten ersehn
Lande Kanaan liegen. Das Volk zur Eroberung dieses Landes tüchtig
machen, sah Mose nun als seine Aufgabe an. Vorbedingung dafür war
Neuordnung Israels und die Wiederbelebung des eschatologisch-revolu

ren Glaubens der Väterzeit. Der am Sinai zwischen Jahwe und Israel auf rund der Zehn Worte geschlossene Bund erfüllte beides. Denn er bedeutete nmal den Sieg des national-revolutionären Radikalismus über die reaktio-re Haltung der Patrizier-Schicht oder — anders ausgedrückt — den Sieg s Paria-Gottes der Hebräer, der ein revolutionärer Gott der Landerobe-ng war, über die Schutzgötter aller landbesitzenden Völker, und er be-utete zugleich die Überwindung der Zerklüftung des Volkes durch die mformung des alten Bundes eigenmächtiger, von patrizischer Klassen-litik beherrschter Stämme zu einer höher organisierten machtvollen Ein-it, die in den Leviten eine ganz der neuen Ordnung ergebene Dienst- und chutzmannschaft erhielt.

Über den Erfolg von Moses Werk aber ist dies zu sagen: Schon zu Moses ebzeiten entfachten die alten patrizischen Machthaber gegen ihn kontra-volutionäre Bewegungen. Der erste Versuch dieser Art war das „Jahu, m in Ägypten als Stier verehrten Gott Israels" (S. 172), geltende Fest s Goldenen Kalbes, ein Aufruhr, der von den Leviten niedergeschlagen urde, was ihre eben erwähnte Einsetzung als bewaffnete Hüter der neuen rdnung zur Folge hatte. Auch weiterhin haben sich solche gegenrevolutio-re Versuche geregt. Aber Mose ist ihrer immer wieder Herr geworden, nd auch Josua hat dessen herrschaftliche Stellung für sich behaupten kön-en. Bald nach Israels Seßhaftwerdung in Kanaan erstarkte jedoch die op-portunistische Reaktion von neuem, die gegenrevolutionären Kräfte stürz-n die Königsherrschaft Jahwes, und an die Stelle von dessen irdischen epräsentanten traten die von der herrschenden Aristokratie abhängigen Richter". Das bedingte die Katastrophe der Leviten, die der alten Zentral-ewalt als Exekutivorgane gedient hatten: sie verloren ihre Sonderstellung nd wurden zu politisch rechtlosen Beisassen deklassiert (Ri 17 7 18 3). So edeutete die Richterzeit, aufs ganze gesehen, für Israel den Verlust der on Mose geschaffenen und von Josua behaupteten Zentralgewalt, und d. h. nere Zerrissenheit und äußere Ohnmacht. Saul, David und Salomo ist es ann gelungen, das alte Königtum zu erneuern und „das nationalrevolu-onäre Ziel des mosaischen Jahwismus, in Vorderasien eine israelitische roßmacht zu schaffen", zu verwirklichen (S. 180), ein Erfolg, der, wie wir hen, die zeitgenössische Geschichtsschreibung veranlaßt hat, zu seinen unsten die Leistung Moses zu verdunkeln, „so daß in der uns vorliegenden, armonistisch überarbeiteten Tradition weder die Höhe der mosaischen Lei-ung noch die Tiefe ihres tragischen Schicksals zu ihrem vollen geschicht-chen Recht kommt" (S. 180). Trotzdem hat Mose auf die Folgezeit stärker ngewirkt als irgendein anderer Großer der israelitisch-jüdischen Geschichte, f die Propheten ebenso wie auf die Makkabäer und Zeloten, ja selbst auf hristus. Von den Propheten heißt es: „Die Intransigenz ihres radikal-

jahwistischen Nationalismus, den sie jeder opportunistischen Bündnis- u
Verständigungspolitik entgegensetzten, war mosaisches Erbe" (S. 181), u
von Christus, daß er „für die innere Krise der jüdischen Gesellschaft nicht
römische Fremdherrschaft, sondern die Klassenherrschaft der Pharisäer u
Sadduzäer verantwortlich" gemacht, „dem ausgebeuteten ‚Volk des Lande
den Mühseligen und Beladenen, eine neue Erlösung aus ihrem Pariaelen
verkündigt und sich dabei „auf den Volksheiland der israelitischen Frü
zeit, nach dessen Willen es ‚keinen Armen unter den Volksgenossen' geb
sollte (Deut. 15 4), auf dessen Stuhl sich aber als falsche Ausleger seines
setzes die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt hätten (Matth. 23 2)", l
rufen habe (S. 181).

Die zuletzt mitgeteilten Aussagen H.s, die über die Propheten und üb
Jesus, sind bezeichnend und erleichtern die Stellungnahme zu seinem ga
zen Buch. Denn bei den Propheten und bei Jesus handelt es sich — and
als bei den Gestalten und Vorgängen aus den Anfängen der israelitischen
schichte, bei denen die Dürftigkeit der uns zur Verfügung stehenden Na
richten nicht selten zu sehr verschiedenen Deutungen führen kann —
Größen, die eine einwandfreie Beurteilung zulassen, und da muß denn
sagt werden, daß H. weder dem Wesen der Propheten noch der Art Jesu
gerecht werden können. Einen Amos, der die Israeliten ob ihres nation
religiösen Dünkels willen schilt und sie in eine Reihe stellt mit Kuschit
Philistern und Aramäern (Amos 3 2 9 7), als Vertreter eines „radikal-jah
stischen Nationalismus" auszugeben, heißt einfach die Wirklichkeit v
gewaltigen. Dasselbe gilt von der Einreihung Jesu, der die an ihn her
gebrachte Zumutung, über die Regelung irdischer Besitzverhältnisse zu e
scheiden, mit der Frage: „Wer hat mich zum Erbschichter über euch
setzt?" zurückweist (Luk 12 14) und vor Pilatus erklärt: „Mein Reich ist ni
von dieser Welt" (Joh 18 36), in die Schar klassenkämpferischer Tribu
der im Pariaelend dahinlebenden Massen. Für die Propheten wie für Je
handelt es sich um Weckung von Kräften, die aus tieferen Schichten emp
quellen als aus der soziologischen Ebene und mehr sind als das Prod
der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Wie H. hier Begriffe, die
dem Felde von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft ihr Recht haben
nationalrevolutionäre Leidenschaft, Ausbeutung, Pariaelend, Klass
kampf und dergleichen — zum Verständnis ganz andersartiger Phänom
heranzieht, so versucht er auch die drei von ihm berücksichtigten Perio
aus der Frühzeit Israels —Patriarchen, Israel in Ägypten, Mose — nach
Schema dieser und anderer Begriffe wie zentralistische Herrschaft eines
zelnen gegenüber patrizischer Aristokratie, revolutionär-eschatologis
Aktivität gegenüber bodenverhafteter opportunistischer Reaktion zu
stehen. Was von den uns zur Verfügung stehenden Nachrichten zu den

rgezeichneten Schema paßt, wird, oft unter gewaltsamer Ausdeutung, rwertet. Was ihm widerstrebt, bleibt unberücksichtigt, und es gibt auch ille, wo sekundäre Tilgung bestimmter Nachrichten postuliert und das so r Stelle geschaffte Material dann geschichtlich ausgewertet wird. Dagegen ilt — das macht ja gerade der Vergleich des H.schen Buches mit den ichern von SIMPSON und NOTH so eindrücklich, man möchte fast sagen: peinlich klar — es an jedem Versuch, den Wurzeln und dem Wachstum r uns vorliegenden Überlieferungen sorgfältig und behutsam nachzuspüren. ıfs ganze gesehen, stellt H.s Buch eine Erneuerung der vorkritischen syna- gal-kirchlichen Auffassung von den Anfängen der israelitischen Geschichte r, nur daß — wie er ja selbst hervorhebt — das, was für die alte Auffassung bei Offenbarung und Wahrheit war, für ihn ideologische Einkleidung rtschaftlich-gesellschaftlicher Faktoren, mythologisch tendenziöse Ver- llung der Wirklichkeit ist.

Muß nach alledem der von H. vorgelegte Gesamtaufriß der israelitischen ühgeschichte als irreführend bezeichnet werden, so hat sein soziologisch ıd wirtschaftsgeschichtlich geschärfter Blick in Einzelheiten wohl man- es richtiger gesehen, als es bisher geschehen ist. So wird man sich die irtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse der „Patriarchen" in der Tat eniger primitiv denken müssen, als es früher vielfach geschah, und der für e aufgezeigte Widerspruch zwischen verhältnismäßig günstiger wirtschaft- cher Lage und völligem Mangel an Rechtssicherheit und politischer Macht ifft gewiß zu. Weiter mag es auch an dem sein, daß die Erzählungen von r Preisgabe der Sara und Rebekka dazu bestimmt sind, für die Schutz- ıd Rechtlosigkeit der Patriarchen ein sehr anschauliches Beispiel zu geben. s kommt ja glücklicherweise auch sonst nicht selten vor, daß „Laien" — uristen oder Mediziner, Zoologen oder Botaniker oder Geologen, Physiker der Chemiker — von ihrem Sachverständnis aus diese und jene Erscheinung ı Alten Testament besser beurteilen können, als zur Zunft gehörige Ge- hrte es vermochten. So hat H. diese oder jene Einzelheit wohl zu erhellen rmocht, aber sein Versuch, auf Grund seiner besonderen wissenschaft- chen Ausrüstung einen Gesamtaufriß der Anfänge Israels zu zeichnen, ist otz aller ehrlichen Bemühung gescheitert.

(Ein kurzer Nachtrag wird in Heft 4 folgen.)

Nordische Literatur zum Neuen Testament 1939–1949

Von Gösta Lindeskog

Vorbemerkung

Voriges Jahr hat Professor AAGE BENTZEN, Kopenhagen, einen u fassenden Literaturbericht über die alttestamentliche Forschung in Skand navien in der Theologischen Rundschau veröffentlicht. Meine Aufgabe i jetzt, einen entsprechenden Bericht für das Neue Testament vorzulege Was gewisse Angaben über die nordischen Universitätsverhältnisse betrif so darf ich auf Bentzens Abhandlung hinweisen. Das Problem, das si bei der Fertigstellung einer solchen Literaturübersicht sofort meldet, i das Prinzip der Auswahl. Sie muß aus mancherlei Gründen ziemlich su jektiv werden. Um diese unausweichliche Willkür einigermaßen auszugl chen, habe ich dem eigentlichen Bericht eine *Bibliographie* in Auswa vorangestellt. Auch dabei erwies sich die Wahl zwischen dem Mitzunehme den und dem Auszuscheidenden als schwierig. Das gilt vor allem von d Zeitschriftenaufsätzen, und um nicht zu weit auszuschweifen, mußte i mich entschließen, in der Hauptsache nur die nordischen Zeitschriften berücksichtigen, nämlich Dansk Teologisk Tidsskrift (Dänische Theolo sche Zeitschrift), Teologinen Aikakauskirja (Theologische Zeitschrift, d Jahrgänge 1940—1948), Theologia Fennica (nur die Hefte II und III war mir zugänglich), Norsk Teologisk Tidsskrift (Norwegische Theologische Ze schrift), Tidsskrift for Teologi og Kirke (Zeitschrift für Theologie und K che), Svensk Teologisk Kvartalskrift (Schwedische Theologische Vierteljah schrift), Ny kyrklig tidskrift (Neue Kirchliche Zeitschrift), Svensk E egetisk Årsbok (Schwedisches Exegetisches Jahrbuch), Symbolae Biblic Upsalienses, Coniectanea Neotestamentica, Religion och Bibel (Religi und Bibel), Horae Soederblomianae und Studia Theologica. Außerdem g es aber bekanntlich auch Beiträge von nordischen Neutestamentlern in d Zeitschriftenliteratur der großen Kultursprachen, die hier also nicht b rücksichtigt sind.

Meine Absicht ist vor allem, die neutestamentliche Literatur der nor schen Sprachen aus den angegebenen Jahren entweder inhaltlich (in d Bericht) oder wenigstens den Themen nach (in der Bibliographie) ein internationalen Forum bekanntzumachen. Da indessen die nordischen F scher auch wichtige Beiträge in den großen Sprachen schreiben, kon

ch es nicht unterlassen, auch diese zu berücksichtigen — insofern sie als elbständige Veröffentlichungen erschienen —, auch wenn sie schon in nderen fremdsprachigen Zusammenhängen besprochen wurden (z. B. von W. G. Kümmel in dem letzten Jahrgang dieser Zeitschrift).

Abkürzungen

Dänische Zeitschrift

DTT = Dansk teologisk tidsskrift (Dänische theologische Zeitschrift).

Finnische Zeitschriften

TA = Teologinen Aikakauskirja (Theologische Zeitschrift).
TF = Theologia Fennica.

Norwegische Zeitschriften

NTT = Norsk teologisk tidsskrift (Norwegische theologische Zeitschrift).
TTK = Tidsskrift for teologi og kirke (Zeitschrift für Theologie und Kirche).

Schwedische Zeitschriften und Publikationen

STK = Svensk teologisk kvartalskrift (Schwedische theologische Vierteljahrsschrift).
NKT = Ny kyrklig tidskrift (Neue kirchliche Zeitschrift).
SEÅ = Svensk exegetisk årsbok (Schwedisches exegetisches Jahrbuch, Uppsala).
SBU = Symbolae Biblicae Upsalienses (= Beihefte zu SEÅ, teils auch als Sonderhefte erschienen).
CN = Coniectanea Neotestamentica (Uppsala).
ASNU = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis.

Gemeinsame nordische Zeitschrift

ST = Studia Theologica.

Ortsbezeichnungen

Aa = Aarhus. H = Helsingfors. K = Kopenhagen. L = Lund. O = Oslo. S = Stockholm. U = Uppsala. Å = Åbo.

Wenn eine Abhandlung einen Titel in einer der nordischen Sprachen trägt, wird die deutsche Übersetzung in Klammern beigefügt.

Bibliographie in Auswahl

Dänemark

Barfoed, N. A., Livet i Hverdag og Fest paa Jesu Tid (Werktags- und Festleben zur Zeit Jesu). K. 1941. — Buhl, F., Hebraeerbrevet. 2. Udg. ved H. Mosbech (Der Hebr.Br. 2. Ausg. von . . .). K. 1941. — Clausen-Bagge, N., Nytestamentlig Daabstro med oldkirklig Fortolkning (Neutestamentlicher

Taufglaube und seine altkirchliche Deutung). K. 1939. — Det Nye Testamente i ny Oversaettelse. Pröveoversaettelse paa Foranstaltning af det Dansk Bibelselskab (Das N.T. in neuer Übersetzung. Probeübersetzung. veranstalte von der Dänischen Bibelgesellschaft). K. 1942. — Det ny Testamente. Ger givet af danske Digtere. Red. av S. Hoffmeyer og A. Blenker (Das N.T wiedergegeben von dänischen Dichtern. Red. von . . .). K. 1944. — Diderichsen, B. K., Paulus Romanus. Et analytisk Bidrag til Romerbrevets aeldst Historie (P. R. Ein analytischer Beitrag zur ältesten Geschichte des Römerbriefes) (Theologische Studien. 1. DTT. Abt. 2. 1). K. 1941. — Ders., Efterfölgelse og Aegteskap i Lukasevangeliet (Nachfolge und Ehe im Lukasev (Festschr. J. Nörregaard. K. 1947: 31—50). — Grönbech, V., Hellenisme 1. Mennesket. 2. Gud (Der Hellenismus. 1. Der Mensch. 2. Gott). K. 1939. - Ders., Jesus Menneskesönnen (Jesus der Menschensohn). K. 1935. — Ders Kristus, den opstandne Frelser. Den aeldste kristne Menighed (Christus d auferstandene Erlöser. Die älteste christliche Gemeinde). K. 1941. — Ders Paulus, Jesu Kristi Apostel (Paulus, der Apostel Jesu Christi). K. 1941. - Ders., Philon. Et Fragment (Philo. Ein Fragment). K. 1949. — Haandbo i Kristendomskundskab. 3. Det Nye Testamente, udg. under Red. af H Mosbech (Handbuch der christlichen Religion. 3. Das N.T., hrsg. von . . K. 1942. — Hjerl-Hansen, B., Kapernaum. Jesu egen By — dens ruiner dess Gaader (Kapernaum. Jesu eigene Stadt — ihre Ruinen und ihre Rätse K. 1940. — Ders., Emmaus. Den tekstkritiske topografisk-arkaeologiske Gaa i Lukasevangeliet (Emmaus. Das textkritische topographisch-archäologisch Rätsel im Lk). K. 1947. — Ders., Dalmanutha (Mark. 8, 10). Den geografis sproglige Gaade i Markus Evangeliet (D. . . . Das geographisch-sprachliche Rä sel des Mk) (DTT 5, 1942: 88—100). — Hoffmeyer, S., Bibelen. En Intr duktion (Die Bibel. Eine Einführung; in: Mennesket og Kulturen. Red. Merete Bodelsen 1.). K. 1941. — Jacobsen, O. T., Jesus af Nazareth (Jes von Nazareth). K. 1940. — Koch, L. J., Paulus. Et Livsbillede. 2. omar Udg. (Paulus. Ein Lebensbild. 2. umgearb. Ausg.). K. 1941. — Ders., Fortol ning til Johannesbrevene (Auslegung der Johannesbriefe). K. 1943. — Kroh Aa., Det femte Evangelium. Johannes' Aabenbaring udlagt for vor tid (D fünfte Evangelium. Johannes' Offenbarung, ausgelegt für unsere Zeit). K. 194 — Lindhardt, P. G., Bibelen og det danske Folk (Die Bibel und das dänisc Volk). K. 1942. — Lindskrog, Chr., Problemet i 1. Johannesbrev (Das Pr blem des 1. Joh.) (DTT 4, 1941: 27—44). — Ders., Fortolkning til Förs Johannesbrev (Auslegung des 1. Joh.). K. 1941. — Lundsteen, A. C., He mann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung. K. 193 — Madsen, I. K., Lidt om det synoptiske Problem og Nutidens Typepsykol (Etwas über das synoptische Problem und die Typenpsychologie der Gege wart) (DTT 10, 1947: 96—107). — Mosbech, H., Markusevangeliets Slutni (Der Schluß des Mk) (SEÅ V, 1940: 56—73). — Ders., Talt og Skrevet. For drag og Artikler om nytestamentlige Emner (Gesprochenes und Geschrieben Vorträge und Abhandlungen zu neutestamentlichen Themen). K. 1941. Ders., Johannes' Aabenbaring, indledet og forklaret (Die Offenbarung des

ngeleitet und erklärt). K. 1942—43. — Ders., Sproglig Fortolkning til Jo-nnes' Aabenbaring (Sprachliche Erläuterung der Offenb. d. J.). K. 1944. — proglig Fortolkning til Apostlenes Gerninger. 2. omarb. Udg. (Sprachliche läut. der Apg. 2., umgearb. Ausg.). K. 1945. — Ders., Nytestamentlig Isa-gik (Neutestamentliche Einleitung). K. 1946—49. — Munck, J., Grönbechs rilogi om Urkristendommen (Grönbechs Trilogie über das Urchristentum) TT 6, 1943: 29—49). — Ders., Folkesprog og Bibelsprog i det Ny Testa-ente (Volkssprache und Bibelsprache im N.T.) (DTT 7, 1944: 65—84). — ers., Teologiske Randbemaerkninger till Pröveoversaettelsen (Theologische andbemerkungen zu der Probeübersetzung) (DTT 10, 1947: 129—146). — ers., Nogle Bemaerkninger till Paulus' Kaldelse vid Damaskus (Einige Be-erkungen zu der Berufung des Paulus bei Damaskus) (Festschr. Nörregaard, . 1947: 186—202). — Ders., La Vocation de l'Apôtre Paul (ST Vol. I, 948: 131—145). — Ders., Paulus' Apostolat og Apostelbegrebet i det Ny estamente (Das Apostolat des Paulus und der Apostelbegriff im N.T.) (DTT , 1948: 141—157). — Ders., Peter og Paulus i Johannes' Aabenbaring (Petrus nd Paulus in der Offenbarung des Johannes) (NKT 18, 1949: 33—51). — oack, B., Arbejdet med Bibeloversaettelsen i Danmark i nyere Tid (Die rbeit an der Bibelübersetzung in Dänemark in der Neuzeit) (SEÅ IX, 1944: 5—48). — Ders., Om Sädemansparabeln (Über das Gleichnis vom Sämann) Festschr. J. Nörregaard. K. 1947: 203—213). — Ders., Das Gottesreich ei Lukas. Eine Studie zu Luk. 17: 20—24 (SBU 10, 1948). — Ders., Satanas nd Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie. K. 1948. - Ders., Johannesskriftenes Kerygma (Das Kerygma der Johannesschriften) TT 12, 1949: 65—80). — Norlev, Chr., Jesus af Nazareth og hans Evan-elium set paa Daatidens soziale Baggrund (Jesus von Nazareth und sein vangelium und ihr zeitgenössischer sozialer Hintergrund). K. 1943. — Otzen, ., Hvorledes Danskerne fik deres Bibler (Wie die Dänen ihre Bibeln bekamen). . 1949. — Pedersen, E. Thestrup, Kristendommens Afmytologisering og rkyndelsen (Die Entmythologisierung des Christentums und die Verkündi-ung) (DTT 8, 1945: 193—222). — Pedersen, V. Schou, Bidrag til en Ana-se af de mandaeiske Skrifter (Beitrag zu einer Analyse der mandäischen chriften). Aa 1940. — Prenter, R., Bibelen og vor Forkyndelse (Die Bibel nd unsere Verkündigung) (Veröffentlichungen des Pastoralseminars, 8). K. 942. — Ders., Evangeliets afmythologisering (Die Entmythologisierung des vangeliums) (STK 22, 1946: 89—108). — Schindler, P., Antiquitates Chri-ianae. Vol. 1—2, Petrus. K. 1944. Vol. 3—4, De apostoliske Fædre og andre rkirkelige Dokumenter (Die apostolischen Väter und andere urkirchliche Doku-ente). K. 1948. — Seidelin, P., Ny pagt — nyt folk — nyt liv (Neuer und — neues Volk — neues Leben) (DTT 4, 1941: 131—151). — Ders., Bod-erdighed og eschatologisk forventning paa Jesu tid) (Bußfertigkeit und es-hatologische Erwartung zur Zeit Jesu) (DTT 6, 1943: 145—161). — Torm, F., nledning til det ny Testamente. 3. Udg. (Einleitung zum N. T. 3. Ausg.). K. 940. — Ders., Om τελειοῦν i Hebraeerbrevet (Über ... im Hebr.) (SEÅ V, 1940: 16—125). — Ders., Johannes' Aabenbaring (Die Offenbarung des Joh.). K.

1941. — Nytestamentlig Tidshistorie. Den historiske Baggrund for det N Testamente. 2. Udg. (Neutestamentliche Zeitgeschichte. Der historische Hinte grund des N.T., 2. Ausg.). K. 1947.

Finnland

Gräsbeck, U., Jesu liknelser om himmelriket i Matt. 13 (Die Gleichniss Jesu vom Himmelreich in Matth. 13) (TA 46, 1941: 367—375). — Gulin, E. G Uuden Testamentin teologia (Neutestamentliche Bibeltheologie). H. 1940. — Ders., Ihmeuskon asema Uudessa Testamentissa (Die Stellung des Wunde glaubens im N. T.) (TA 46, 1941: 109—131). — Ders., Vapaus Paavalin juli tuksessa (Die Freiheit in der paulinischen Verkündigung) (TA 47, 1942: 15 —170). — Ders., Nasarealainen, Jeesus ihmisenä (Der Mann Jesus aus Naz reth). H. 1945 (schwedische Ausgabe: Mannen från Nasaret. Lovisa 1945). — Ders., „Pedon luku" („Die Zahl des Tieres") (TA 48, 1943: 141—144). — Ders., Markuksen evankeliumi tulkinnut E. G. Gulin (Das Ev. des Mark ausgelegt von . . .) (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 4 = Schriften der finnischen theologischen Literaturgesellschaft). H. 1944. — Ders., Paavali Tarsolainen (Paulus aus Tarsus). H. 1945. — Gyllenberg, R. und Heikel, I. A., Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja (Grie chisch-Finnisches Wörterbuch zum N.T.). H. 1939. — Gyllenberg, R., T. julevangeliets exeges (Zur Exegese des Weihnachtsevangeliums) (SEÅ V, 194 83—94). — Ders., Människosonen eller Messias (Der Menschensohn oder Me sias) (TA 45, 1940: 27—42). — Ders., Våra Fäders Bibel 1541—1941. Minne skrift utgiven av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi under redaktion a R. Gyllenberg (Die Bibel unserer Väter 1541—1941. Gedächtnisschrift hrs von der Theologischen Fakultät an der Akademie Åbo, red. von R. Gyllenberg Å. 1941, 2. Aufl. 1942. — Ders., Den finska bibelns trehundraårsjubileum (D dreihundertjährige Jubiläum der finnischen Bibel) (NKT 11, 1942: 129—14 — Ders., Den exegetiska forskningen i Finland under det senaste halvsekl (Die exegetische Forschung in Finnland während der letzten fünfzig Jahr (SEÅ IX, 1944: 5—34). — Ders., Den barmhärtige samariten (Der barmherzi Samariter) (SEÅ XII, 1947: 163—174). — Ders., Sanoma Kristuksesta (D N.T. und seine Botschaft). H. 1947 (schwed. Aufl. Nya Testamentet och de budskap. S. 1948). — Ders., Uuden Testamentin johdanto-oppi (Einleitu zum N.T.). H. 1948. — Ders., Nya testamentet och vår tid (Das N.T. u unsere Zeit) (In: Vid Åbodomens fot 1949: 75—86). — Haapa, E., Lapset vieraat (Die Kinder und die Fremden. Matth. 17: 25 ff.). H. 1947. — Der Ihmisen Pojan kuolema (Der Tod des Menschensohnes). H. 1949. — Hiss P. I., „Jokapäiväinen leipä". Huomioita Isämeidän-rukouksen neljännen pyy nön ongelmasta („Das tägliche Brot". Beobachtungen zum Problem d vierten Bitte im Vaterunser) (TA 52, 1947: 1—10). — Jalkanen, K. V. Luomisjärjestykset ja niiden rajat Raamatun valossa (Die Schöpfungsordnung und ihre Grenzen im Lichte der Bibel) (Suomalaisen teologisen kirjallisu seuran julkaisuja 30 = Schriften der finnischen theologischen Literaturgesellsc H. 1939. — Ders., Die Schöpfungsordnungen im Lichte der Bibel (TA

1940: 305—314). — Lauha, A., Otti orjan muodon (Nahm Knechtsgestalt an). H. 1939. — Ders., Der Kenosis-Gedanke (TA 45, 1940: 284—287). — Nikolainen, A., Omatunto Uuden Testamentin valaistuksessa (Das Gewissen im Lichte des N.T.) (TA 47, 1942: 171—182). — Ders., Ihmisen ongelma Raamatun myöhäisjuutalaisessa ja hellenistisessä ympäristössä (Das Problem des Menschen in der spätjüdischen und hellenistischen Umgebung der Bibel) (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 39). H. 1943. — Ders., Ihminen evankeliumin valossa (Der Mensch im Lichte der Bibel). H. 1941. — Ders., Uustestamentillisen ilmoituksen käsite ja rajat (Der Begriff der neutestamentlichen Offenbarung und ihre Grenzen) (TA 51, 1946: 41—54). — Ders., Maailmanrauha ja Uusi Testamentti (Der Weltfriede und das N.T.) (TA 51, 1946: 229—243). — Ders., Jeesuksen Vapahtaja-kutsumus myöhäisjuutalaisen Messias-odotuksen valossa (Die Erlöserberufung Jesu im Lichte der spätjüdischen Messiaserwartung) (In: Festschrift A. F. Puukko 1946: 62—73). — Ders., Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt. II. Neutestamentlicher Teil (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Bd. LIX, 3). H. 1946. — Puukko, A. F., Suomalainen Raamattumme Mikael Agricolasta uuteen kirkkoraamattuumme (Unsere finnische Bibel von Mikael Agricola bis zur neuen Kirchenbibel). H. 1946. — Ders., Agricolan Uusi Testamentti (Agricolas Neues Testament) (TA 53, 1948: 225—231). — Raamatun tietokirja (Biblische Realenzyklopädie von A. Hjelt, A. F. Puukko, E. G. Gulin, R. Gyllenberg u. a.). H. 1931—1939. — Rekola, J., Ajatuksia evankeliumin alkuperäisyysongelman johdosta (Gedanken über das Ursprungsproblem des Evangeliums) (TA 52, 1947: 11—15). — Rissanen, E., Piirteitä Paavalin ihmiskäsityksestä (Einige Züge der paulinischen Menschenauffassung). H. 1942. — Ders., Die Anthropologie des Paulus (TF III 1943: 28—38). — Salomies, I., Uuden Testamentin ajan kulttuurihistoria (Die Kulturgeschichte des neutestamentlichen Zeitalters). H. 1940. — Sentzke, G., Den historiske Jesus och dogmats Kristus. Några drag ur den nutida tyska teologien (Der historische Jesus und der Christus des Dogmas. Einige Züge der heutigen deutschen Theologie) (TA 45, 1940: 143—155, 218—229). — Sundwall, J., Nya testamentets urtext (Der Urtext des N.T.). Å. 1946. — Ders., Bibelöversättning och textkritik (Bibelübersetzung und Textkritik) (In: Vid Åbodomens fot 1949: 30—36). — Suomalaista Raamatuntutkimusta. Suomen Eksegeettisen Seuran juhlakirja professori A. F. Puukon täyttäessä 70 vuotta 25. 2. 1945 (Finnische Bibelforschung. Festschrift der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Professor A. F. Puukko zum 70. Geburtstag dargebracht am 25. 2. 1945, red. von A. Lauha und A. Nikolainen). H. 1946. — Suomen kansan raamattu. Tutkielmia suomalaisen raamatun 300-vuotismuiston äärellä (Die Bibel des finnischen Volkes hrsg. von T. A. Lehtonen, L. Pohjanpää, I. Salomies). H. 1942. — Tiililä, O., Hellenistinen synkretismi Uuden Testamentin aikana (Der hellenistische Synkretismus im neutestamentlichen Zeitalter). H. 1940. — Ders., Das Strafleiden Christi. Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive (Annales Acad. scientiarum Fennicae, Bd. 48: 1). H. 1941. — Ders., Tuhatvuotinen valtakunta (Von dem tausendjährigen Reich).

H. 1944. — Uuden Testamentin Käsikirja (Handbuch zum N.T., red. von E. G. Gulin und I. Salomies. 1. Zeitgeschichte von I. Salomies und O. Tiililä. 2. Einleitung zum N.T. von R. Gyllenberg. 3. Neutestamentliche Theologie von E. G. Gulin. 5. Griechisch-finnisches Lexikon von R. Gyllenberg und I. Heikel). H. 1939—1948. — Wilhelms, E., Den främmande exorcisten. En studie till Mark. 9: 38 ff. (Der fremde Exorzist. Eine Studie zu Mark. 9: 38 ff.) (SEÅ IX, 1944: 59—68). — Vid Åbodomens fot 1924—1949. Festskrift utgiven av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi (Am Fuße des Domes zu Åbo 1924—1949. Festschrift hrsg. von der theologischen Fakultät an der Akademie Åbo). H. 1949. — Zilliacus, H., Nya vägar till antiken (Neue Wege zur Antike). Borgå 1949.

Norwegen

Aaberg, Th., Stod op fra de döde tredje dagen (Am dritten Tage von den Toten auferstanden) (TTK 10, 1939: 41—51). — Aalen, L., Evangeliet og nådemidlene (Das Evangelium und die Gnadenmittel) (TTK 18, 1947: 48—56, 61—76). — Aalen, S., Johannesevangeliet og religionshistorien (Das Joh.Ev. und die Religionsgeschichte) (TTK 11, 1940: 160—180; 12, 1941: 20—33). — Ders., „Verdens lys" i rabbinismen („Das Licht der Welt" im Rabbinismus) (TTK 17, 1946: 132—143). — Guds liv og menneskets liv i Johannesevangeliet (Das Leben Gottes und das Leben des Menschen im Joh.) (In: „Korsets ord og troens tale". Festschr. O. Hallesby. O. 1949: 287—298). — Amundsen, L., Christian Papyri from the Oslo Collection (Symbolæ Osloenses 1946). — Asting, R., Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen Wort Gottes, Evangelium und Zeugnis. Stuttgart 1939. — Benum, I., Gud och Kejsaren. En studie till Mark. 12:13—17 (Med tillägg av Anton Fridrichsen: Till Mark. 12: 17) (Gott und der Kaiser. Eine Studie zu Mark. 12: 13—17. Mit einem Nachtrag vod Anton Fridrichsen: Zu Markus 12: 17) (SEÅ IV, 1939: 39—62). — Ders., Gud og Keiseren Mark. 12: 13—17 (Gott und der Kaiser. Mark. 12: 13—17) (NTT 42, 1941: 65—96). — Berggrav, E., Mannen Jesus — Sjelelaegen. En Skisse. 2. utv. opl. — (Der Mann Jesus — der Seelenarzt. Eine Skizze. 2. erw. Aufl.). O. 1941. — Boman, Th., Israelittiske og Greske Tankeformer i den eldste Kristendom (Israelitische und griechische Gedankenformen im ältesten Christentum) (NTT 48, 1947: 65—88). — Brun, L., Ordet, lyset, livet. Joh. 1: 1—5 (Das Wort, das Licht, das Leben. Joh. 1: 1—5) (SEÅ V, 1940: 95—115). — Ders., Jakobs brev, oversatt og fortolket (Der Brief des Jakobus, übersetzt und ausgelegt). O. 1941. — Ders., „Guds folk" som uttryck for urkristendommens kirkebevissthet („Das Volk Gottes" als Ausdruck für das Kirchenbewußtsein des Urchristentums) (NTT 42, 1941: 193—215. — Disputationsbemerkungen [siehe N. A. Dahl, Das Volk Gottes] zusammen mit E. Molland, ib. 215—219, und N. Messel, ib. 219—237). — Ders., Lov og Evangelium i Det nye testamente (Gesetz und Evangelium im N.T.). O. 1942. — Ders., De paulinske fangenskapsbrev i ny oversettelse (Die paulinischen Gefangenschaftsbriefe neu übersetzt) (NTT 44, 1943: 129—158). — Ders., Paulus i fengsel. Paulinske fangenskapsbrev i ny overs. (Paulus im Gefängnis. Paulinische Gefangenschaftsbriefe neu übersetzt). O. 1944. — Ders.

Det nye testamente i nyoversettning (Das N.T. neu übersetzt). O. 1945. — Ders., Paulus' kristelige tanker. En studiebok. 3. forandr. utg. (Paulus' christliche Gedanken. Ein Studienhandbuch. 3. veränd. Aufl.). O. 1945. — Ders., Rm 7: 7—25 ennu engang (Rm 7: 7—25 noch einmal) (SEÅ XII, 1947: 67—84). — Ders., C. Harold Dodd som nytestamentlig Forsker (. . . als neutestamentlicher Forscher) (NTT 48, 1947: 89—121). — Ders., Første Petersbrev tolket (Der erste Brief Petri ausgelegt). O. 1949. — Bugge, S., Apollos og de efesinske discipler, vanndåp og åndsdåp. Ap. gj. 18: 24—19 : 7 (Apollos und die ephesinischen Jünger, Wassertaufe und Geistestaufe. Apg. 18 : 24—19 : 7) (NTT 44, 1943: 83—97). — Dahl, N. A., Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (Schriften hrsg. von der norwegischen Wissenschaftsakademie in Oslo, II. Hist.-Philos. Kl. 1941, No. 2). O. 1941. — Ders., Evangelium og apostel (Evangelium und Apostel) (NTT 44, 1943: 193—217). — Ders., Dopet i Efesierbrevet (Die Taufe im Eph.Br.) (STK 21, 1945: 85—103). — Ders., Anamnesis („Ihukommelse") som motiv i de nytestamentlige skrifter og den eldste kirke (Anamnesis als Motiv in den neutestamentlichen Schriften und in der ältesten Kirche) (NTT 47, 1946: 193—223). — Ders., Anamnesis (ST Vol. I, 1948: 69—95). — Eitrem, S., De servatore mundi navis gubernatore (CN 1940: 5—8). — Ders., *EMBATEYΩ* (ST Vol. I 1948: 90—94). — Frövig, D. A., Jesus som undergörer i den nyere teologi (Jesus als Wundertäter in der neueren Theologie) (TTK 11, 1940: 97—111). — Ders., Har den eldste kristenhet hatt barnedåp? (Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe gehabt?) (TTK 11, 1940: 124—131). — Ders., Hovedspörsmålene i den moderne evangeliekritikk (Die Hauptfragen der modernen Evangelienkritik) (TTK 12, 1941: 145—159). — Ders., Den historiske forskning og det nye testamente (Die historische Forschung und das N.T.) (TTK 15, 1944: 145—152). — Ders., Var galaterne keltere eller germanere? (Waren die Galater Kelten oder Germanen?) (TTK 15, 1944: 181—184). — Ders., Kommentar til Apostlenes Gjerninger. Med innledning (Kommentar zur Apg. Mit Einleitung). O. 1944. — Ihlen, Chr., Troens Kristus og historiens Jesus (Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte) (TTK 14, 1943: 97—113). — Gulbrandsen, B., Gudstjeneste og evcharisti i Hebreerbrevet (Gottesdienst und Eucharistie im Hebr.) (TTK 20, 1949: 57—76). — Hareide, B., Undervisninga i Palestina på Jesu tid (Der Unterricht in Palästina zur Zeit Jesu) (TTK 20, 1949: 77—93). — Leivestad, R., Paulus' syn paa Loven og Troen (Paulus' Auffassung vom Gesetz und vom Glauben) (STK 22, 1946: 158—167). — Ders., Dualismen hos Paulus (Der Dualismus bei Paulus) (NTT 50, 1949). — Ludin Jansen, H., Til spörsmålet om Johanneisk eschatologi (Zur Frage nach der johanneischen Eschatologie) (NTT 41, 1940: 65—79). — Ders., Håndbok for bibellesere. Et realleksikon. Utg. av H. Ludin Jansen med bistand av en rekke medarbeidere (Handbuch für Bibelleser. Ein Reallexikon hrsg. von . . . mit Hilfe einer Reihe von Mitarbeitern). O. 1942. — Ders., Typologien i Johannesevangeliet (Die Typologie des Joh.) (NTT 49, 1948: 114—158). — Moe, O., Preken og vidnesbyrd i lys av Det nye testamente (Predigt und Zeugnis im Lichte des N.T.) (TTK 10, 1939: 61—75). — Ders., Gjorde Paulus

som kristen krav paa syndfrihed? (Beanspruchte Paulus als Christ die Sündenfreiheit?) (TTK 11, 1940: 33—40). — Ders., Til medarbeidere for evangeliet. En tolkning av Paulus' brev om gleden (Filippenserbrevet) (An die Mitarbeiter des Evangeliums. Eine Auslegung des Briefes Pauli über die Freude) (Der Philipperbrief). O. 1940. — Ders., „En lydende malm eller en klingende bjelle" („Ein tönend Erz oder eine klingende Schelle") (TTK 13, 1942: 191—193). — Ders., „Den ypperligste veg". Til fortolkningen av 1 Kor 13 („Der köstlichste Weg". Zur Auslegung von 1. Kor. 13) (TTK 14, 1943: 49—60). — Ders., Apostelen Paulus. Hans liv og gjerning. 3. gjennems. opl. (Der Apostel Paulus. Sein Leben und sein Wirken. 3., durchges. Aufl.). O. 1944. — Ders., Påkallelse og bekjennelse i Det nye testamente (Anrufung und Bekenntnis im N.T.) (TTK 15, 1944: 45—52). — Ders., Nattverd og esjatologi (Abendmahl und Eschatologie) (TTK 15, 1944: 97—105). — Ders., Fader vår og nattverdliturgien (Das Vaterunser und die Abendmahlsliturgie) (TTK 16, 1945: 101—104). — Ders., Lov og evangelium i Jesu forkynnelse (Gesetz und Evangelium in der Verkündigung Jesu) (TTK 17, 1946: 1—11). — Ders., Kirken og Guds rike (Die Kirche und das Reich Gottes) (TTK 18, 1947: 157—163). — Ders., Hebreerbrevets betydning innenfor den nytestamentlige Kanon (Die Bedeutung des Hebr. innerhalb des neutestamentlichen Kanons) (Festschr. O. Hallesby. O. 1949: 92—102). — Molland, E., Barnedåpens oprinnelse og alder (Entstehung und Alter der Kindertaufe) (NTT 43, 1942: 1—23). — Mowinckel, S., Et gammeltestamentlig analogon til *ἁρπαγμός* i Fil. 2, 6 (Eine alttestamentliche Analogie zu . . . in Phil. 2, 6) (NTT 40, 1939: 208—211). — Ders., Artos epiousios (NTT 40, 1939: 247—255). — Ders., Henok og „Menneskesönnen" (Henoch und der „Menschensohn") (NTT 45, 1944: 57—69). — Ders., Ophavet til den senjödiske forestilling om menneskesönnen (Die Entstehung der spätjüdischen Vorstellung vom Menschensohn) (NTT 45, 1944: 189—244). — Osnes, G., Fil. 1, 23 (Phil. 1, 23) (TTK 11, 1940: 148—159). — Ders., „Lydighed" i Det nye testamente („Gehorsam" im N.T.) (TTK 14, 1943: 1—15). — Osnes, T., Rom 8: 1—4 i aktuell belysning. En eksegetisk undersögelse (Röm. 8: 1—4 in aktueller Beleuchtung. Eine exegetische Untersuchung) (TTK 16, 1945: 1—24, 57—78). — Ders., C. H. Dodd og Kor. 1, 21 (In: Festschr. O. Hallesby. O. 1949: 263—271). — Riise-Hansen, T., Begrepene „praytes" og „parrhesia" i Det nye testamente (Die Begriffe „praytes" und „parrhesia" im N.T.) (TTK 15, 1944: 34—44). — Ders., Etiopiernes Messiasbillede og vårt. En studie over Acta 8, 32—33 (Das Messiasbild der Äthiopier und das unsrige. Eine Studie zu Acta 8, 32—33) (NTT 47, 1946: 175—180). — Seierstad, A., Biblia Pauperum og den typologiske skriftforståing (Biblia Pauperum und die typologische Schriftdeutung) (TTK 17, 1946: 78—88). — Seierstad, I. P., Lukas 22, 14—20 (TTK 18, 1947: 83—108). — Stubdal, Å., Forholdet mellem eskatologi og etik i Jesu forkynnelse (Das Verhältnis zwischen Eschatologie und Ethik in der Verkündigung Jesu) (NTT 40, 1939: 30—58, 93—111, 182—204). — Valen-Sendstad, O., Begrepene lov og evangelium (Die Begriffe Gesetz und Evangelium) (TTK 13, 1942: 1—16). — Ders., Om loven og evangeliet (Von Gesetz und Evangelium) (TTK 16, 1945: 25—38, 86—100).

Schweden

Almqvist, H., Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus ellenisticum Novi Testamenti (ASNU 15). U. 1946. — Arbman, I., Verbet låta" i Nya Testamentet på svenska (Das Verbum „lassen" im schwedischen .T.) (SEÅ XIV, 1949: 83—104). — Arvedson, T., Johannesevangeliet och eligionshistorien (Das Joh.Ev. und die Religionsgeschichte) (NKT 8, 1939: 38—192). — Ders., Bakgrunden till Mt 10: 37—39 et parr. (Der Hintergrund r Mt 10: 37—39 et parr.) (SEÅ V, 1940: 74—82). — Ders., Fil. 2: 6 och att. 10: 39 (Phil. 2: 6 und Matth. 10: 39) (SEÅ XI, 1946: 91—93). — Ders., esus som narrkonung (Jesus als Narrenkönig) (SEÅ XII, 1947: 25—35). — ackman, H. P: son, Översikt över Paulusforskningens historia (Übersicht über ie Geschichte der paulinischen Forschung) (NKT 10, 1941: 141—157). — eijer, E., Gudsrikets rättfärdighet (Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes) STK 18, 1942: 89—111). — Ders., Den uteblivna parusien (Die ausgebliebene arusie) (STK 25, 1949: 27—38). — Björck, G., Quelques cas de *ἐν διὰ δυοῖν* ans le Nouveau Testament et ailleurs (CN IV, 1940: 1—4). — Ders., *HN ΔΑΣΚΩΝ*. Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen (Schriften rsg. von der Königl. Humanistischen Wissenschaftsgesellschaft in Uppsala 2: 2). U. 1940. — Ders., Homo in spiritu immundo (CN VII, 1942: 1—3). — rilioth, Y., Exeges och predikan (Exegese und Predigt) (In: Den nya kyrkoynen 1945: 125—138). — Bring, R., Till frågan om Pauli syn på lagens förållande till tron (Zur Frage nach der paulinischen Auffassung vom Verhältnis es Gesetzes zum Glauben (STK 21, 1945: 26—54). — Ders., Till frågan om agens innebörd och dess förhållande till tron i Pauli åskådning (Zur Frage ach dem Sinn des Gesetzes und seinem Verhältnis zum Glauben in der pauinischen Anschauung) (STK 22, 1946: 168—208). — Ders., Några reflexioner ill tolkningen av Gal. 3: 19 f. (Einige Reflexionen zur Deutung von Gal. 3: 19 f.) SEÅ XII, 1947: 51—66). — Corell, A., Det historiska och homiletiska nu Das historische und homiletische Jetzt. Zu Joh. 12: 31) (SEÅ X, 1945: 186 —191). — Den nya kyrkosynen. En samling föredrag av Yngve Brilioth, nton Fridrichsen, Ivar Hylander, Ruben Josefson, Anders Nygren Die neue Auffassung der Kirche. Eine Sammlung Vorträge von . . .). Malmö 945. — Duhne, Chr., Exegetiken och förkunnelsen (Die Exegese und die Verkündigung) (NKT 8, 1939: 171—187). — Edsman, C.-M., Le baptême de eu (ASNU 9). U. 1940. — Evangeliskt och katolskt om Corpus Christi, kyrkan ch den enskilde (Evangelisches und Katholisches über das Corpus Christi, die Kirche und den Einzelnen) (STK 21, 1945. 272—298). — Ders., Eklund, H., Nytestamentlig och modern verklighetssyn (Neutestamentliche und moderne Wirklichkeitsauffassung) (SEÅ XIV, 1948: 1—8). — En bok om Bibeln av Ragnar Bring, Anton Fridrichsen, Hjalmar Lindroth, Olof Linton, Anders Nygren, Erik Sjöberg (Ein Buch über die Bibel von . . .). L. 1947. — En bok om kyrkan av svenska teologer (Ein Buch über die Kirche von schwedischen Theologen). L. 1942. — Engnell, I.-Fridrichsen, A., Svenskt Bibliskt Uppslagsverk I (Schwedisches Biblisches Nachschlagewerk I). S. 1948. — Engeström, S. von, Luthers bibelsyn (Luthers Bibelauffassung) (NKT 15,

1946: 103—118). — Esking, E., Johannesevangeliet och historien (Das Joh.Ev und die Geschichte) (SEÅ X, 1945: 165—185). — Ders., Till frågan om Ny testamentets tolkning (Zur Frage nach der Deutung des N.T.) (NKT 18, 1949 125—127). — Festskrift, utgiven av Teologiska fakulteten i Uppsala till 400 årsminnet av Bibelns utgivande på svenska 1541 (Festschrift hrsg. von de theologischen Fakultät zu Uppsala zum 400jährigen Gedächtnis der Heraus gabe der Bibel auf schwedisch 1541) (= Jahresschrift der Universität Uppsal 1941: 7). U. 1941. — Fridrichsen, A., La priamèle dans l'enseignement d Jésus (CN IV, 1940: 9—16). — Ders., Kyrkan i fjärde evangeliet (Die Kirch im vierten Ev.) (STK 16, 1940: 227—242). — Ders., Älska, hata, förnek (försaka) (lieben, hassen, verneinen [verzichten]) (SEÅ V, 1940: 152—162). — Ders., Till frågan „Jesus och lagen" (Zu der Frage „Jesus und das Gesetz" (NKT 10, 1941: 137—140). — Ders., Nya testamentets enhet (Die Einhe des N.T.) (SEÅ VI, 1941: 43—54). — Ders., Johannes' vattendop och de messianska elddopet (Die Wassertaufe des Johannes und die messianisch Feuertaufe) (Jahresschr. der U.U. 1941, 7 : 3). U. 1941. — Ders., Messia och kyrkan (Messias und die Kirche (In: En bok om kyrkan 1942: 26—45 — Ders., Nytestamentlig församling (Neutestamentliche Gemeinde (In: E bok om kyrkan 1942: 46—65). — Ders., Zu *ΑΡΝΕΙΣΘΑΙ* im N.T. insonderhe in den Pastoralbriefen (CN VI, 1942: 94—96). — Ders., Söderbloms Jesu tolkning. En forskningsuppgift (Söderbloms Jesusdeutung. Eine Forschungs aufgabe) (in: Religion und Bibel I 1942: 58—63). — Ders., Två mission föredrag (Zwei Missionsvorträge) (NKT XI, 1942: 72—95). — Ders., *'Ισόψυχο* (CN VII, 1942: 3). — Ders., Exegetisches zum Neuen Testament (CN VII 1942: 4—8). — Ders., Våra evangeliers historiska värde (Der historische We unserer Evangelien) (Schriften hrsg. von dem Verein der Religionslehrer 2 S. 1942. — Ders., Herdekapitlet, Joh. 10 (Das Hirtenkapitel, Joh. 10) (SE VIII, 1943: 30—48). — Ders., Notes sur I Cor. XI, 17 et Rom. XII, 16) (In Horae Soederblomianae I: 1 1944: 28—32). — Ders., *ΕΝ ΔΕ*. Zu Phil. 3, 1 (CN IX, 1944: 31—32). — Ders., Zum Thema „Paulus und die Stoa". Ein stoische Stilparallele zu 2. Kor. 4, 8 f. (CN IX, 1944: 27—31). — Ders. (zu sammen mit Rosenberg, S.-Å.), Kyrka och diakoni (Kirche und Diakone U. 1944. — Ders., Försoningen och kyrkan i Nya testamentet (Die Versöhnur und die Kirche im N.T.) (In: Den nya kyrkosynen 1945: 41—61). — Ders Helgelse och fullkomlighet hos Paulus (Heiligung und Vervollkommnung b Paulus) (In: Den nya kyrkosynen 1945: 62—91). — Ders., *ΑΣΥΝΘΕΤΟΣ* (C IX, 1944: 47—48). — Ders., Excepta fornicationis causa (SEÅ IX, 1944 54–58). — Ders., Schola in Novum Testamentum (SEÅ, XII 1947: 140—147. — Ders., The Apostle and his Message (In: Inbjudningar till doktorspromotion i Uppsala 1947). — Ders., Bibelns väg och vägen till bibeln (Der Weg d Bibel und der Weg zur Bibel) (In: En bok om Bibeln 1947: 51—84). — Ders Jesus, Paulus, Johannes (In: En bok om Bibeln 1947: 148—182). — Giertz, E Kyrkan och Guds rike (Die Kirche und das Reich Gottes (STK 18, 1942: 34—44 — Hanson, S., The Unity of the Church in the New Testament. Colossian and Ephesians (ASNU 17). U. 1946. — Hoffmann, J. G. H., Les vies de Jésu

t le Jésus de l'histoire (ASNU 12). U. 1947. — Höistad, R., Eine helle-istische Parallele zu 2. Kor. 6, 3 ff. (CN IX, 1944: 22—27). — Johansson, N., ohannesevangeliet i svensk forskning under det sista årtiondet (Das Joh.Ev. i der schwedischen Forschung des letzten Jahrzehntes) (STK 15, 1939: 336 -354). — Ders., *Τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (STK 16, 1940: 3—38). - Ders., Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. . 1940. — Ders., I vilken riktning går den senaste nytestamentliga forsk-ingen? (In welcher Richtung geht die jüngste neutestamentliche Forschung?) STK 17, 1941: 89—100). — Ders., Det kristna frälsningsmysteriet och kyrkans emenskap (Das christliche Erlösungsmysterium und die Gemeinschaft der Kirche) (STK 17, 1941: 257—269). — Ders., Vilka hörde till den urkristna yrkan? (Welche gehörten zu der urchristlichen Kirche?) (In: En bok om Kyrkan 1942: 144—168). — Ders., Det urkristna nattvardsfirandet. Dess eligionshistoriska bakgrund, dess ursprung och innebörd (Die urchristliche bendmahlsfeier. Ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund und ihre Bedeutung). . 1944. — Ders., Tre svenska bidrag till Corpus Christi-forskningen (Drei chwedische Beiträge zur Corpus-Christi-Forschung) (NKT XIV, 1945: 57—64). - Ders., De urkristna föreställningarna om Människosonen och vår Kristustro Die urchristlichen Vorstellungen vom Menschensohn und unser Christus-laube) (STK 21, 1945: 1—13). — Ders., Den urkristna nattvarden och vår Das urchristliche Abendmahl und das unsrige) (STK 21, 1945: 193—215). — Ders., De första kristnas syn på Ordet och de heliga skrifterna (Die Auf-assung der ersten Christen vom Wort und von den heiligen Schriften) (NKT 15, 946: 65—75). — Ders., „Sakramentskristningen". Dop och första nattvards-ång i sekulariserad miljö (Die Sakramentsbekehrung. Taufe und erste Abend-ahlsfeier in säkularisiertem Milieu) (STK 22, 1946: 209—227). — Ders., ärjungaskap och efterföljelse i Nya Testamentet och i vår förkunnelse (Jünger-chaft und Nachfolge im N.T. und in unserer Verkündigung) (STK 23, 1947: 05—226). — Lindblom, J., Gamla testamentet i urkristendomen. Tillika ett idrag till bibeltolkningens historia (Das A.T. im Urchristentum. Zugleich ein Beitrag zu der Geschichte der Bibelauslegung) (SEÅ VI, 1941: 23—42). — Ders., Ekklesia. En biblisk studie till belysningen av kyrkoproblemet (Ek-lesia. Eine biblische Studie zur Beleuchtung des Kirchenproblems). S. 1943. - Lindeskog, G., Jesus och judarna (Jesus und die Juden). U. 1940. — Ders., Claude G. Montefiore. En judisk evangelieforskare (Claude G. Monte-ore. Ein jüdischer Evangelienforscher) (SEÅ V, 1940: 270—298). — Ders., Ur Jesulivsforskningens historia (Aus der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung) NKT 9, 1940: 43—59). — Ders., Tolkning, kritik och historisk bibelsyn (Aus-egung, Kritik und historisches Bibelverständnis) (NKT 10, 1941: 70—91). — Ders., Bibeln och den nyare forskningen (Die Bibel und die neuere Forschung). U. 1941. — Ders., Svenska exegetiska disputationer under 1800-talet (Schwe-ische exegetische Dissertationen im 19. Jahrh.) (In: Jahresschr. der Universität Uppsala 1941, 7 : 17). — Ders., Romanens Jesusbild (Das Jesusbild des Ro-anes) (SEÅ VI, 1941: 55—74). — Ders., Guds rike och kyrkan i Nya testa-

mentet (Das Reich Gottes und die Kirche im N.T.) (In: En bok om kyrkan 1942: 132—143). — Ders., Är den liberala teologien en övervunnen ståndpunkt? (Ist die liberale Theologie ein überwundener Standpunkt?) (STK 18 1942: 217—224). — Ders., S. A. Fries och forskningen (S. A. Fries und die Forschung) (Gedächtnisschrift S. A. Fries, hrsg. von der Exegetischen Gesellschaft in Uppsala 1942: 3—37). — Ders., Förnyelse, nyskapelse, nyfödelse (Erneuerung, Neuschöpfung, Wiedergeburt) (SEÅ VIII, 1943: 12—29). — Ders., Nyare svensk exegetisk litteratur (Neuere schwedische exegetische Literatur) (NKT 13, 1944: 150—172). — Ders., Nathan Söderbloms bibeltolkning (Nathan Söderbloms Bibeldeutung) (In: Religion och Bibel IV, 1945: 41—60). — Ders., Vad veta vi om ämbetet i Nya testamentet? (Was wissen wir über das Amt im N.T.?) (NKT 15, 1946: 1—15). — Ders., O. F. Myrbergs vetenskapliga gärning (O. F. Myrbergs wissenschaftliche Tätigkeit) (SEÅ XI, 1946: 94—117). — Ders., Några reflexioner angående „bibeltrogen forskning" (Einige Reflexionen über „bibeltreue Forschung") (STK 22, 1946: 249—256). — Ders., The Veil of the Temple (CN XI, 1947: 132—137). — Ders., Kristusbrevet (Der Christusbrief) (SEÅ XII, 1947: 192—202). — Ders., Bevingade Bibelord (Geflügelte Bibelworte). S. 1947. — Ders., Några huvudlinjer i aktuell svensk exegetik (Einige Hauptlinien der heutigen schwedischen Exegese) (NKT 17, 1948: 1—31, 89—110). — Ders., Några huvudlinjer i aktuell svensk exegetik (Einige Hauptlinien der heutigen schwedischen Exegese) (NKT 18, 1949: 129—159). — Lindroth, Hj., Vetenskaplig och religiös bibelsyn (Wissenschaftliche und religiöse Bibelauffassung) (NKT 15, 1946: 119—136) — Ders., „Det står skrivet" („Es steht geschrieben") (In: En bok om bibeln 1947: 183—199). — Ders., Kyrkan och bibeln (Die Kirche und die Bibel) (ib. 200—250). — Ders., Luthersk bibelsyn (Lutherische Bibelauffassung) (ib. 251—282). — Linton, O., „Gammalt" och „nytt". En studie i nytestamentlig terminologi („Altes" und „Neues". Eine Studie zur neutestamentlichen Terminologie) (SEÅ V, 1940: 43—55). — Ders., Nya Testamentet och kyrkan (Das N.T. und die Kirche) (NKT 10, 1941: 115—127). — Ders., Medeltida bibeltolkning. Anteckningar till „Fem Moseböcker på svenska tolkade och utlagde vid medlet av 1300-talet" (Mittelalterliche Bibelexegese. Bemerkungen zu „Fünf Bücher Mosis auf schwedisch, erklärt und ausgelegt in der Mitte des 14. Jahrh.") (Jahresschrift der Universität Uppsala 1941, 7 : 6). — Ders., Kyrka och ämbete i N.T. (Kirche und Amt im N.T.) (In: En bok om kyrkan 1942: 100—131). — Ders., Eskatologien som exegetiskt och systematiskt problem (Die Eschatologie als exegetisches und systematisches Problem) (STK 18 1942: 298—319). — Ders., Är den exegetiska forskningen blott en reflex av allmänna och teologiska idéströmningar? (Ist die exegetische Forschung nur ein Reflex allgemeiner und theologischer Geistesströmungen?) (STK 18, 1942: 113—124). — Ders., Några huvudtankar i nutida svensk systematisk teologi exegetiskt granskade (Einige Hauptgedanken der heutigen schwedischen systematischen Theologie exegetisch geprüft) (STK 19: 1943: 216—242). — Ders., Paulus och juridiken (Paulus und die Jurisprudenz) (STK 21, 1945: 173—192). — Ders., Bibelns läge i nutiden (Die heutige Stellung der Bibel) (In: En bo

n bibeln 1947: 13—21). — Ders., Moderna bibelproblem (Moderne Bibel-
obleme) (In: En bok om bibeln 1947: 22—50). — Ders., En dementi och
ss öde (Ein Dementi und sein Schicksal) (SEÅ XII, 1947: 203—219). — Ders.,
vad mån är Jesu etik eskatologiskt betingad? (Inwieweit ist die Ethik Jesu
chatologisch bedingt?) (STK 25, 1949: 1—11). — Lundberg, P., La typo-
gie baptismale dans l'ancienne Eglise (ASNU 10). U. 1942. — Lundström, G.,
udolf Bultmanns Johannes-tolkning (Johannes-Deutung) (SEÅ VIII, 1943:
—113). — Ders., Guds rike i Jesu förkunnelse. Tolkningens historia från
00-talets sista decennier till våra dagar (Das Reich Gottes in der Verkündi-
ng Jesu. Geschichte seiner Deutung von den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrh.
s auf heute). L. 1947. — Montan, E., Pastoralbreven och vi (Die Pastoral-
iefe und wir) (NKT 13, 1944: 129—149). — Nilsson, M. P:son, The Histori-
l Hellenistic Background of the New Testament. Cambr. Mass. 1941 (Redell
cture. Kenyon College 1939). — Nyberg, H. S., Fridrichsen, A., Bri-
oth, Y., Bibelns enhet (Die Einheit der Bibel). S. 1945. — Nygren, A.,
omarebrevet och förkunnelsen (Der Röm.Br. und die Verkündigung) (STK 17,
941: 1—16). — Ders., Denna tidsåldern och den tillkommande (Dieses Zeit-
ter und das kommende) (STK 17, 1941: 270—280). — Ders., Corpus Christi
n: En bok om kyrkan 1942: 13—25). — Ders., „Den rättfärdige skall leva
v tro" („Der Gerechte wird seines Glaubens leben") (STK 19, 1943: 281—291).
- Ders., Pauli brev till romarna (Der Brief des Paulus an die Römer). S. 1944.
- Ders., Uppenbarelsen och skriften (Die Offenbarung und die Schrift) (In:
n bok om bibeln 1947: 85—95). — Ders., Gamla testamentet i Nya förbundet
Das A.T. im Neuen Bund) (In: En bok om bibeln: 96—115). — Ders., Bibel-
rskning och praktiskt bibelbruk (Bibelforschung und praktischer Bibel-
ebrauch) (In: En bok om bibeln 1947: 283—294). — Ders., Kristus nåda-
olen (Christus der Gnadenstuhl) (SEÅ XII 1947: 252—257). — Odeberg, H.,
he Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilaean Aramaic.
Text with Transcription (Jahresschrift der Universität Lund, N. F., Abt. 1,
d. 36, Nr. 3), 1939. II Short Grammar of Galilaean Aramaic (ib. Nr. 4), 1939.
- Ders., Underverk och undret i Nya testamentet som exegetiskt problem
Wunderwerke und das Wunder im N.T. als exegetisches Problem) (STK 17,
941: 28—33). — Ders., Den nutida individualismen och kyrkotanken i Nya
stamentet (Der heutige Individualismus und der Kirchengedanke im N.T.)
n: En bok om kyrkan 1942: 66—71). — Ders., Fariseism och urkristendom
Pharisäismus und Urchristentum). L. 1943. — Ders., Pauli brev till korin-
erna (Die Briefe des Paulus an die Korinther). S. 1944. — Ders., Tillbaka
ll Bibeln (Zurück zur Bibel). L. 1944. — Ders., Mellan Gamla och Nya Testa-
entet (Zwischen A.T. und N.T.) (Schriften hrsg. von dem Verein der Religions-
hrer 4—5). S. 1944. — Ders., Anteckningar till nytestamentliga texter (No-
zen zu neutestamentlichen Texten). L. 1947. — Percy, E., Untersuchungen
ber den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage
ach der Entstehung des Gnostizismus. L. 1939. — Ders., Miktab R. Jōhānān
æn Zakkai Mijerūšālēm. Ett dokument från judisk kristendomspolemik i
kristen tid? (. . . Ein Dokument jüdischer Christentumspolemik in urchrist-

licher Zeit?) (SEÅ V, 1940: 184—205). — Ders., Der Leib Christi (*σῶμα Χρι-στοῦ*) in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena (Jahresschrift der Universität Lund. N. F. Abt. 1, Bd. 38: 1). L. 1942. — Ders., Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet (Das Reich Gottes und die Kirche im N.T.) (STK 20, 1944: 1—18). — Ders., Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (Schriften hrsg. von der Königl. Humanistischen Wissenschaftsgesellschaft in Lund 39). L. 1946. — Ders., Liknelseteorien i Mark. 4: 11 ff. och kompositionen av Mark. 4: 1—34 (Die Gleichnistheorie in Mark. 4: 11 f. und die Komposition von Mark. 4: 1—34) (SEÅ XII, 1947: 258—278). — Petri, S., Tillbedjan i ande och sanning. En exegeshistorisk skiss till Joh. 4: 19—24 (Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Eine exegesengeschichtliche Skizze zu Joh. 4: 19—24) (SEÅ XI, 1946: 47—76). — Reicke, B., Lagen och denna världen hos Paulus. Några tankar inför Gal. 4: 1—11 (Das Gesetz und diese Welt bei Paulus. Einige Gedanken zu Gal. 4: 1—11) (SEÅ VIII, 1943: 49—70). — Ders., The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of I Pet. iii 19 and its Context (ASNU 13). L. 1946. — Ders., An Appositional Antecedent Incorporated into a Relative Clause in Greek (Reprinted from the Author's Dissertation „The Disobedient Spirits") (SBU 8, 1946). — Ders., The Jewish „Damascus Documents" and the New Testament (SBU 6 in SEÅ XI 1946). — Ders., Mik. 7 såsom „messiansk" text, med särskild hänsyn ti. Matt. 10: 35 f. och Luk. 12: 53 (Mik. 7 als „messianischer" Text mit besonderer Berücksichtigung von Matt. 10: 35 f. und Luk. 12: 53) (SEÅ XII. 1947: 277—302). — Ders., Les deux fragments grecs oncieux de I Tim. appelés 06 publiés) (CN XI, 1947: 196—206). — Riesenfeld, H., Etude bibliographique sur la notion biblique d'*ΑΓΑΠΗ*, surtout dans I Cor. 13 (CN V, 1941: 1—27 — Accouplements de termes contradictoires dans le Nouveau Testament (CN IX 1944: 1—21). — Ders., *ΑΠΛΩΣ*. Zu Jak. 1: 5 (CN IX, 1944: 33—41). — Ders., Till betydelsen av verbet *ἀρνεῖσθαι* (SEÅ X, 1945: 152—164). — Ders. La voie de charité (ST Vol. I 1947: 146—157). — Ders., The Meaning of the Verb *ἀρνεῖσθαι* (CN XI, 1947: 207—219). — Ders., Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur. L. 1947. — Ders., „Döden är uppslukad" („Der Tod ist verschlungen") (NKT 1: 1949: 91—101). — Rudberg, G., Nya testamentets dräkt (Die Tracht des N.T.) (SEÅ IV, 1939: 25—38). — Ders., Parentesen i N.T. (Die Parenthese im N.T.) (SEÅ V, 1940: 126—138). — Ders., Pauli brev till romarna. En tolkningsförsök (Der Brief des Paulus an die Römer. Ein Deutungsversuch) (Jahresschrift der Universität Uppsala 1941, 7 : 4). — Ders., Översättning av Nya testamentet (Übersetzung des N.T.) (In: Religion och Bibel I 1942: 5—20) — Ders., Parallela (CN VII, 1942: 9—16). — Ders., *ΕΥΘΥΣ* (CN IX, 1944: 42—46). — Ders., Kring Codex Cantabrigiensis (Zur Frage des C. C.) (SEÅ XI 1947: 303—308). — Sahlin, H., 1 Esdras 4 et 1 Cor 13. Note preliminaire (CN V, 1941: 28—29). — Ders., Zwei Lukasstellen. Lk 6: 43—45: 18: 7 (SBU in SEÅ X, 1945). — Ders., Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie (ASNU 12). U. 1945. — Ders., Till förståelsen av Joh. 37—41 (Zum Verständnis von Joh. 7: 37—41) (SEÅ XI, 1946: 77—90).

ERS., Kyrkotanken på apostlarnas tid (Der Kirchengedanke zur Zeit der postel (NKT 15, 1946: 81—98). — DERS., Die Früchte der Umkehr (ST ol. I, 1948: 54—68). — DERS., „Die Beschneidung in Christus" (STK 23, 947: 11—24). — DERS., Jungfru Maria — Dottern Sion (Die Jungfrau Maria - Die Tochter Zion) (NKT 18, 1949: 102—124). — DERS., Studien zum dritten apitel des Lukasevangeliums (Jahresschrift der Universität Uppsala 1949). — ERS., Pingstberättelsens teologiska innebörd (Der theologische Sinn der fingsterzählung) (STK 25, 1949: 185—200). — SJÖBERG, E., Lag och sinnelag rabbinsk judendom (Gesetz und Gesinnung in rabbinischem Judentum) TK 15, 1939: 203—227). — DERS., Känner 1 Henok och 4 Esra tanken på n lidande människosonen? (Kennt 1. Henoch und 4. Esra den Gedanken an n leidenden Menschensohn?) (SEÅ V, 1940: 163—183). — DERS., Kyrkan h kulten i N.T. (Die Kirche und der Kultus im N.T.) (In: En bok om bibeln 942: 77—99). — DERS., Paulus och judendomen (Paulus und das Judentum) TK 18, 1942: 19—33). — DERS., Ville Jesus vara Messias? Bestridandet av esu messiasmedvetande i det sista seklets forskning (Wollte Jesus Messias in? Die Bestreitung des messianischen Bewußtseins Jesu in der Forschung es letzten Jahrhunderts) (SEÅ X, 1945: 82—151). — DERS., Der Menschen- hn im Äthiopischen Henochbuch (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litera- m Lundensis XLI). L. 1946. — STRÖM, Å. V., Studium av kyrkoproblemet. n litteraturförteckning (Das Studium des Kirchenproblems. Ein Literatur- erzeichnis) (STK 18, 1942: 371—380). — DERS., Kyrkoproblemet. En studie- ägledning (Das Kirchenproblem. Ein Studienführer). L. 1943. — DERS., Nytt m kyrkan i Nya testamentet (Neues über die Kirche im N.T.) (NKT 13, 1944: 0—80). — DERS., Vetekornet. Studier över individ och kollektiv i Nya Testa- ientet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi. Joh. 12: 20—33. Vith an English Summary (Das Weizenkorn. Studien über Individuum und Kollektiv im N.T. mit besonderer Berücksichtigung der Theologie des Johannes- vangeliums. Joh. 12: 20—33) (ASNU 11). U. 1944. — DERS., Till frågan om mbetet i Nya testamentet (Zur Frage des Amtes im N.T.) (STK 23, 1947: 5—36). — THÖRNELL, G., Två tolkningsproblem (Zwei Deutungsprobleme) Jahresschrift der Universität Uppsala 1941, 7: 5). — WANNGÅRD, T., Lär- ngen och världen. En studie till Lukas' Bergspredikan 6: 20—49) (Der Jünger nd die Welt. Eine Studie zur lukanischen Bergpredigt). U. 1943. — WELL- AGEN, J., Anden och riket. Lukas' religiösa åskådning med särskild hänsyn ill eskatologien (Der Geist und das Reich. Lukas' religiöse Anschauung mit esonderer Berücksichtigung der Eschatologie). S. 1941. — DERS., Barn och ngdom i Nya testamentet (Kinder und Jugend im N.T.) (NKT 17, 1948: 5—56). — WIFSTRAND, A., Lukas och den grekiska klassicismen (Lukas und er griechische Klassizismus) (SEÅ V, 1940: 139—151). — DERS., Lukas och eptuaginta (Lukas und die Septuaginta) (STK 16, 1940: 243—262). — DERS., tt nytestamentligt ordföljdsproblem (Ein neutestamentliches Wortfolge- roblem) (SEÅ XII, 1947: 327—341). — DERS., Stylistic Problems in the pistles of James and Peter (ST Vol. I, 1948: 170—183).

Dänemark

Frederik Torm war Professor der Theologie des N.T. in Kopenhagen in den Jahren 1903—1940. Er ist ein gründlicher und gelehrter Forscher stark konservativer Prägung. Während der letzten Jahre hat er hauptsächlich zusammenfassende Darstellungen geschrieben. 1941 erschien „Johannes' Aabenbaring" (Die Offenbarung des Johannes), ein kurzgefaßter Kommentar. Das Wertvollste ist die Einleitung. Der eigentliche Kommentar zum Text ist meist nichts anderes als eine Paraphrase. Seine „Inledning til det ny Testamente" (Einleitung in das N.T.) von 1923 wurde 1940 in einer dritten Ausgabe aufgelegt (254 S.). In den ersten Paragraphen behandelt er die Aufgabe und die Geschichte der Einleitungswissenschaft und dann Sprache, Stil und Form. Darauf folgt die spezielle Einleitung, und zuletzt werden Kanon- und Textgeschichte dargestellt. Diese Einleitung ist ein gutes Beispiel einer konservativen Behandlung der hierhergehörenden Fragen. Es ist nach der Meinung des Verfassers höchst wahrscheinlich, daß die Pastoralbriefe echt sind und daß der Jakobusbrief von dem Bruder des Herrn vor dem Jahre 50 geschrieben worden ist. Echt sind weiter der Brief des Judas und 1. Petr. Nur betreffs der Echtheit des 2. Petr. schwankt der Verfasser. — Drittens ist zu erwähnen „Nytestamentlig Tidshistorie. Den historiske Baggrund for det Ny Testamente" (Neutestamentliche Zeitgeschichte. Der historische Hintergrund des N.T.), 2. Aufl. 1947. Dieses Buch verteidigt seinen Platz, da es das einzige seiner Art in den skandinavischen Sprachen ist. Hauptsächlich wird das Judentum behandelt, die Darstellung der kulturellen und religiösen Verhältnisse der griechisch-römischen Welt nimmt nur 13 von den 253 Seiten des Buches in Anspruch.

Holger Mosbech[1]) wird als ein Vertreter der liberalen Bibelauffassung betrachtet. Wenn man seine vielen Schriften studiert, lernt man ihn als einen gelehrten, nüchtern und objektiv urteilenden Forscher kennen und somit als einen guten und vorbildlichen Verwalter der wissenschaftlichen Traditionen des klassischen Liberalismus. Und soweit es auf die Methoden ankommt, wollen wir wohl alle Erben und Fortsetzer jener großen Epoche unserer Wissenschaft sein, die wie alle sonstige Forschung überhaupt kritisch und objektiv arbeitet. Denn das ist der bleibende Gewinn der historisch-kritischen Bibelauffassung, die durch die großen „Liberalen" des 19. Jahrhunderts ausgebildet wurde. Was die andere Seite des Liberalismus betrifft, die Ideologie, so hat sich Mosbech von den Gebieten, wo diese Fragen brennend werden, ferngehalten. Sein Ziel ist nicht Bibeltheologie, sondern Exegese im engeren Sinne des Wortes.

---

1) Professor Mosbech hat mein dänisches Literaturverzeichnis durchgesehen, was mich zu einem herzlichen Dank verpflichtet.

Dänemark hat — wie auch Norwegen, aber nicht Schweden! — eine reiche Kommentartradition, und diese hat Mosbech mit großem Erfolg fortgesetzt. Früher hat er die Apostelgeschichte und den ersten Korintherbrief kommentiert. Für unseren Zeitabschnitt kommt ein großer Kommentar zur Apokalypse in Betracht: „Johannes' Aabenbaring, indledet og forklaret" (L + 408 S.), 1942—43. Die sprachlichen und lexikalischen Fragen hat M. wie in seinen früheren Kommentaren für sich behandelt in „Sproglig Fortolkning till Johannes' Aabenbaring" (Sprachliche Auslegung der Offenbarung des Johannes), 1944. Was die Auslegung des Inhaltes betrifft, so befürwortet M. die zeitgeschichtliche Deutung. Strenge Objektivität kennzeichnet übrigens den Kommentar (vgl. sein Buch „Fortolkningen af Johannes' Aabenbaring i Fortid og Nutid", Die Auslegung der Offenbarung des Johannes in Vergangenheit und Gegenwart, 1934 — eine ausgezeichnete Darstellung der Auslegungsgeschichte). Zu verzeichnen ist auch seine Neuausgabe von Frants Buhl, Hebraeerbrevet 1941, wo M. das Wichtigste, was seit dem ersten Erscheinen des Buches vor 20 Jahren hinzugekommen ist, gebucht hat.

1949 erschien die letzte Lieferung seiner „Nytestamentlig Isagogik", bisher M.s opus magnum. In dieser Arbeit kommen die besten Eigenschaften des Verfassers zum Vorschein: Gelehrsamkeit, Objektivität, nüchterne Besonnenheit, dazu eine hervorragende Darstellungskunst. Seine Fähigkeit, die verschiedenen Richtungen und Hypothesen darzustellen und gegeneinander zu wägen, ist wirklich meisterhaft. Besonders wertvoll sind die Text- und Quellenproben, welche die Beweisführung illustrieren. M. ist Pädagoge, er hat auch große Erfahrung als akademischer Lehrer und er schreibt für Studenten. Aber seine Einführung ist mehr als ein Handbuch für Anfänger, sie ist auch ein vorzügliches Nachschlagewerk für Fortgeschrittene. — Der Verfasser dieser Zeilen würde vielleicht das Buch nicht so stark rühmen, wenn er nicht selbst in aller Bescheidenheit neulich den Versuch gemacht hätte, ein Handbuch für Studenten in Einleitungsfragen zu schreiben. Dadurch bin ich mir dessen bewußt geworden, welche Schwierigkeiten mit einem solchen Unternehmen verbunden sind. Mein Gutachten stützt sich nicht nur auf die Bekanntschaft mit einer ganzen Menge von Einleitungen, sondern auch auf Dankbarkeit für reiche Belehrung auf einem besonders komplizierten Gebiet der Bibelliteratur. M. hat die nordische Handbuchliteratur mit einer Reihe von wertvollen Büchern bereichert, und er hat sich als ein ganz hervorragender wissenschaftlicher Pädagoge dokumentiert.

F. Torms Nachfolger ist der Schwede Olof Linton (seit 1949). Seine bisher wichtigste wissenschaftliche Leistung ist seine Inauguraldissertation „Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung", die aber lange vor

unserem Zeitabschnitt liegt. Indessen hat diese Dissertation, die zeigt, wie wichtig wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen sein können, in der Folgezeit eine bedeutende Rolle als Handbuch und Wegweiser bei der Diskussion um die Kirche gespielt. Das Buch ist schon längst vergriffen und ist wie eine alte Briefmarke immer wertvoller geworden. Wissenschaftsgeschichte ist auch sonst ein Gebiet, das Linton mit großem Interesse bearbeitet hat, z. B. in der großen Festschrift der Theologischen Fakultät zu Uppsala zum schwedischen Bibeljubiläum 1941, wo er über die mittelalterliche paraphrasierende Übersetzung des Pentateuchs ins Schwedische schreibt, was ihn veranlaßt, die hinter ihr liegenden Gelehrtentraditionen weit zurück zu verfolgen. So leitet er uns auf einem sehr interessanten Gang durch die mittelalterliche Bibelauslegung. In einer Reihe von kleineren Abhandlungen hat er außerdem primärexegetische Fragen untersucht, vor allem solche der paulinischen Briefe. Er schreibt vorbildlich klar und hat eine besondere Begabung, die Hauptlinien einer Problemdebatte aufzufinden und zu charakterisieren.

Der Inhaber des neutestamentlichen Lehrstuhles an der jungen Universität Aarhus ist JOHANNES MUNCK. Er hat sich in der letzten Zeit vor allem mit den paulinischen Problemen beschäftigt, und eine größere Darstellung über den paulinischen Apostelbegriff steht zu erwarten. Kleinere Vorstudien sind schon erschienen, u. a. eine Abhandlung über das Thema „Paulus' Apostolat og Apostelbegrebet i det Ny Testament" (Das Apostolat des Paulus und der Apostelbegriff des N.T., DTT 11, 1948: 141—157). Mit GERHARD SASS (Apostelamt und Kirche, 1939) behauptet der Verf., daß der Apostelbegriff nichts anderes als eine Form ist, welche bei Paulus mit einem anderen Inhalt als bei den übrigen Aposteln gefüllt ist. Es gibt einen vorpaulinischen, einen paulinischen und einen nachpaulinischen Apostelbegriff. Paulus ist der entscheidende Faktor in der Entwicklung des Apostelbegriffes. Er benutzte ihn, um den in eminentem Sinne von Gott Gerufenen und Erwählten zu bezeichnen. Das hat zur Folge, daß man in der nachapostolischen Zeit den Begriff Apostel auf die Zwölf überträgt. Eine interessante Beobachtung des Verfassers ist, daß Joh. den älteren Sprachgebrauch konserviert hat und die Zwölf einfach „Jünger" nennt (wie die Snpt.) und daß dies der kleinasiatische Sprachgebrauch geblieben ist (Papias, Irenäus). Eine andere Einzeluntersuchung zum Paulinismus ist „La vocation de l'Apôtre Paul" (in ST Vol. I, 1948, S. 131—145).

Anläßlich der Erörterung der Prinzipien für die dänische Probeübersetzung des N.T. (1942) erschien von demselben Verfasser eine Abhandlung „Folkesprog og Bibelsprog i det Ny Testamente" (Volkssprache und Bibelsprache, in DTT 7, 1944, S. 65—84). Sie enthält Bemerkungen zu DEISSMANNS „Licht vom Osten". Dieses Buch sei in Wirklichkeit keine neutrale

ilologische Untersuchung, sondern verrate eine bestimmte theologische endenz, etwa dieselbe wie Harnacks. Demnach sei die Kirche das Sekun-ire, Institutionelle, Erstarrte. Auch die Auffassung Deißmanns, daß die prache des N.T.s eine volkstümliche Umgangssprache war, könne nicht ıfrechterhalten werden. Nicht einmal die Papyrusbriefe vermitteln uns e volkstümliche Umgangssprache unverfälscht. Analog verhält es sich it der Sprache des N.T.s: sie ist eine Mischung von Volkssprache und öherer Sprache. Es gibt kaum eine Schrift im N.T., die man volkstümlich ennen könnte. Die Evangelien sind eine völlig eigenartige *literarische* chöpfung. Was die paulinischen Briefe betrifft, ist es auch nicht ganz chtig, sie in die Kategorie des gewöhnlichen Briefes nach der Deißmann-hen Distinktion Brief-Epistel einzureihen. M. schlägt, um der Eigenart er paulinischen Briefe gerecht zu werden, einen neuen Terminus vor, näm-ch „Hirtenbrief". — M. erscheint als ein selbständiger, kritischer und sonnener Forscher; neue wohlgegründete Beiträge seiner Hand zur ak-ıellen wissenschaftlichen Diskussion wird man gerne begrüßen.

Es gibt in der Tat eine nicht unbeträchtliche Zahl von dänischen Neutesta-ıentlern, die neben ihrer praktischen Tätigkeit, vor allem im Pfarramt, Vissenschaft treiben. Gerne möchte ich unter ihnen in erster Reihe MARIUS ANSEN nennen, der aber seinen bisher wichtigsten Beitrag, die umfassende oktorarbeit „Om Trosbegrebet hos Paulus" (Vom Glaubensbegriff bei aulus) vor unserem Zeitabschnitt schrieb (1937), daneben aber auch ÖRGE HJERL-HANSEN, der tüchtige archäologisch-topographische Ar-eiten verfaßt hat, weiter L. J. KOCH, CHRISTIAN LINDSKROG, CHRI-TIAN NORLEV und PAUL SEIDELIN. Des Raummangels wegen darf ich, as ihre Schriften betrifft, auf die Bibliographie hinweisen. Wenn ich inige andere Arbeiten ausführlicher behandle, so ist das auf das Konto ieines subjektiven Interesses zu schreiben.

AUGUST CHR. LUNDSTEEN hat sich während vieler Jahre den Studien er Theologie des 18. Jahrhunderts gewidmet. Als Resultat erschien 1939 as Buch „Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-'orschung". Er entdeckte zu seiner Überraschung, daß Reimarus nicht so riginell und epochemachend war, wie STRAUSS und SCHWEITZER mein-en. Er war in Wirklichkeit stark von den englischen Deisten abhängig, nd die Eschatologie spielt für ihn gar nicht die Rolle, die Schweitzer geltend achen wollte. An einem Punkt trat Reimarus mit einer für seine Zeit riginalen Idee auf, daß nämlich Jesus irgendwo in seinem Lebensgang an inen Wendepunkt gekommen sei, wo er aus einem Lehrer ein jüdischer Thronprätendent wurde. JOHANNES MUNCK hat mich aber darauf auf-nerksam gemacht (in einer Rezension in DTT 1939), daß auch Lundsteen icht so original ist, wie man beim Lesen seines Buches zu finden glaubt: er

soll im Gegenteil von F. Torm stark abhängig sein, in dessen Buch „Fors
ningen over Jesu Liv" die Hauptgedanken Lundsteens präformiert sin

Börge Krag Diderichsen hat die Integrität des Römerbriefs in Fra
gestellt. Unser kanonischer Brief habe ursprünglich eine beträchtlich kürze
Form gehabt. Die nichtmarkionitischen Teile des kanonischen Römerbrie
seien in den älteren Text von einem Paulus-Schüler der nachapostolisch
Zeit hineingearbeitet worden. Seine Tendenz sei, daß jetzt das Verhältn
der Kirche zu den Juden sich in positiver Richtung ändern müsse und ei
Mission unter den Juden organisiert werden solle (Röm. 11 25–32). D
Redaktion des Briefes falle in die Zeit um 90 bis 100. Die Erweiterung
ließen sich leicht verstehen als eine Reihe von Kommentaren zum ursprün
lichen Text von einem Mann, der sich offenbar bona fide als einen rech
gläubigen Paulinisten betrachtete, der die Aufgabe, das nicht abgeschlosse
Werk des Meisters weiterzuführen, meinte übernehmen zu sollen. „Paul
Romanus" sei ein römischer Judenchrist gewesen. Gegen diese Neukonstru
tion des Verfassers läßt sich aber das ernsteste Bedenken erheben.

Das von Bultmann aufgeworfene Problem der Entmythologisieru
der neutestamentlichen Verkündigung hat auch in Dänemark eine lebha
Diskussion erregt. Paul Knudsen hat Bultmanns Abhandlung in „Tid
hverv" übersetzt (1943, Nr. 2 und 3). Auf einem Pfarrerkonvent hat E. Th
strup Pedersen das Thema behandelt, wie auch in DTT 1945 unter de
Titel „Kristendommens afmytologisering og Forkyndelsen" (Die Entmyth
logisierung des Christentums und die Verkündigung). Die Gesichtspunk
sind in der Hauptsache folgende. Eine einfache Ablehnung Bultmanns
Namen der Orthodoxie lohnt sich gar nicht. Aus mehreren Gründen könn
wir nicht an Bultmann vorbeikommen, u. a. weil wir alle an der Entmyth
logisierung Teil haben, auch wenn man, wie es in schwedischer Theolog
versucht worden ist, zwischen „Motiv" und „Vorstellungseinkleidun
unterscheidet. Man muß auch das, was Bultmann das „Selbstverständni
des modernen Menschen nennt, ernst nehmen. Hinter und in dem the
logischen Kampf Bultmanns hören wir den verzweifelten Ruf des modern
Menschen nach Wirklichkeit.

Aber ist wirklich eine Entmythologisierung möglich, die dennoch an de
Kerygma des N.T.s festhält als an einer Botschaft, die auch an den m
dernen, nicht mythologisch denkenden Menschen gerichtet ist? Die k
tische Frage an Bultmann ist also die, ob es ihm gelungen ist, das Kerygm
des N.T.s festzuhalten, so daß es auch wirklich das Kerygma der Apos
ist und keine andere Botschaft. Diese Frage wird mit einem Nein bea
wortet. Es sei nämlich unmöglich, das N.T. zu entmythologisieren, wie
Bultmann will, und dabei die apostolische Botschaft zu retten. B. ha
weiter den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Mytholo

cht befriedigend pointiert. Auch habe er seine Entmythologisierung nicht nsequent durchgeführt, da er vor dem Christusereignis Halt macht. Jedoch habe er es nicht in neutestamentlicher Weise verstanden, sondern er schränke es auf einen Impuls zur existentiellen Entscheidung[1]).

Bent Noack hat in seiner Schrift „Satanas und Soteria. Untersuchungen ur neutestamentlichen Dämonologie" 1948 einen Beitrag zur Frage nach em Wesen des neutestamentlichen Dualismus geben wollen. Es ist eine illkommene Monographie über den Begriff Satan, die das ganze biblische aterial berücksichtigt. Der Verfasser geht aber nicht über das Judentum naus und unterläßt es somit, die Frage nach den Wurzeln der Satansorstellung zu beantworten. Zunächst wird in einem Kapitel die spätidische Dämonologie behandelt. Dann folgt eine exegetische Untersuchung es neutestamentlichen Materials und zuletzt nimmt der Verfasser Stellung u der Frage nach der Bedeutung der Dämonologie für die Kosmologie, die nthropologie und die Soteriologie. Die These des Verfassers ist, daß Satan nd die Dämonen ausschließlich als Quälgeister und physische Schadenächte, nicht aber als Versucher und Ursache der Sünde auftreten. Man agt sich freilich dabei, ob das nicht eine einseitige Auffassung ist und ob er Verfasser das Problem der Versuchung doch nicht nur ungenügend bechtet hat. Mit dieser Einschränkung füllt seine Arbeit ohne Zweifel eine ücke in der heutigen Literatur zum N.T. aus.

Von der dänischen Bibelliteratur unserer Periode sei noch folgendes kurz rwähnt. Als ein Standardwerk sind die acht Bände „Haandbog i Kristenomskundskab" (Handbuch der christlichen Religion) zu bezeichnen. Herausgeber sind Professor Aage Bentzen, Pastor Johs. Feveile, Pastor Axel Hansen, Professor Hal Koch, Professor H. Mosbech und Bischof N. M. Plum. Der dritte Band ist dem N.T. gewidmet (1947, 368 S.). Er enthält usammen 14 Aufsätze, welche die wichtigsten isagogischen Fragen bendeln: Sprache, Textgeschichte, Einleitung zu den Schriften des N.T., Zeitgeschichte, das Leben Jesu, die Urgemeinde, Paulus als Missionar, Neutestamentliche Chronologie, die Verkündigung Jesu nach den Synoptikern, ie Auffassung Pauli vom Christentum, die Auffassung der johanneischen Schriften vom Christentum und zuletzt eine Darstellung der Geschichte er dänischen Bibel. Unter den Mitarbeitern bemerkt man H. Mosbech it fünf Abhandlungen. Mit diesem Handbuch haben die Theologiestudenen, die Pfarrer und Lehrer eine vorzügliche Orientierung in der modernen Bibelwissenschaft bekommen.

1) Das Problem der Entmythologisierung ist auch behandelt von R. Prenter, Evangeliets avmytologisering (Die Entmythologisierung des Evangeliums) STK 22, 1946: 89—108), und R. Gyllenberg, Nya testamentet och vår tid Das NT. und unsere Zeit) (in: Vid Åbodomens fot 1949: 75—86).

Zu den wichtigen Ereignissen unserer Periode gehört auch, daß eine Probeübersetzung zum N.T. im Jahre 1942 erschien. Die dänischen Dichter haben — in einem künstlerisch ausgestatteten Buch — das N.T. als „gewöhnliche Literatur" arrangiert; unter ihnen finden wir auch KAJ MUNK. Ferner hat der katholische Schriftsteller PETER SCHINDLER in einem groß angelegten Werk, Antiquitates Christianae, urchristliche Texte, u. a. die apostolischen Väter, übersetzt und kommentiert (vier Bände sind erschienen).

(Fortsetzung folgt.)

Die moderne Welt und das Christentum

Von Hermann Herrigel

I.

Nach einer langen Pause ist FRIEDERICH GOGARTEN im letzten Jahr mit zwei neuen Büchern vor die Öffentlichkeit getreten. Gogarten wendet sich mit diesen Büchern, die nicht in einem Fachverlag erschienen sind, nicht nur an die theologischen Fachgenossen, sondern an einen weiteren Kreis.

Das erste Buch trägt den Titel: „Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe" (545 Seiten); das andere heißt: „Die Kirche in der Welt" (186 Seiten). Beide sind im Verlag Lambert Schneider in Heidelberg erschienen[1]).

Die Frage des ersten Buches richtet sich — mit den eigenen Worten Gogartens — darauf, „ob der *Gegensatz zwischen dem Christentum und der modernen Welt* wirklich unversöhnlich ist. ... Mag der Gegensatz zwischen dem Christentum in seiner traditionellen gedanklichen Gestalt und der Selbständigkeit des Menschen, wie sie das heutige Denken versteht, noch so groß sein, es ist damit nur die gewiß nicht leichte und auch nicht ungefährliche Aufgabe gestellt, *im Ernstnehmen der Selbständigkeit des Menschen der Welt gegenüber*, an deren Entstehung der christliche Glaube ja nicht unbeteiligt ist, *den christlichen Glauben durchzudenken*, in entschlossenem Durchhalten der Problematik, die damit gegeben ist, die Grundfragen der Verkündigung Jesu Christi zu verstehen zu suchen und ihre heutige gedankliche Gestalt zu gewinnen. Es könnte ja sein, daß der Grund für die Krise des Christentums, die so unheilvoll ist für unsere Welt, nicht zuletzt darin liegt, daß diese Aufgabe seit mindestens zweihundert Jahren nicht oder nur unzulänglich erfüllt ist" (V 10, 18).

1) Bei der Angabe der Seitenzahlen wird das erste Buch mit V, das zweite mit K bezeichnet.

Die Aufgabe des Buches über die Kirche ist in den folgenden Sätzen enthalten: „Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß mit dem *Verhältnis der Kirche zur Welt und zur Geschichte* diejenige Frage bezeichnet ist, auf die die Kirche heute um ihrer selbst willen wie um der Welt willen eine klare eindeutige Antwort geben muß. Es ist nicht unserem Belieben anheimgegeben, ob wir sie stellen oder nicht. Sie ist gestellt, und wir müssen mit jedem Gedanken, den wir heute über die Kirche denken, Antwort auf sie geben, ob wir wollen oder nicht. *Mit den Formulierungen der überkommenen Bekenntnisse ist sie nicht zu beantworten.* Denn Welt und Geschichte sind für uns etwas anderes geworden, als sie den damals Lebenden waren. Und sie sind das geworden nicht zuletzt durch die geschichtlichen Wirkungen der Reformation und ihres Verständnisses des Wortes Gottes" (K 176).

Diese Sätze, in denen jedes Wort zu beachten ist, zeigen, daß die Fragestellung Gogartens in beiden Büchern von der Geschichte ausgeht. Das besagt, daß er das Christentum nicht als eine absolute, zeitlose Wahrheit versteht, die die Wahrheit vom Handeln Gottes mit den Menschen und damit vom Verhältnis des Menschen zu Gott ist und die als solche für die Menschen jeder Zeit dasselbe bedeutet. Die absolute christliche Wahrheit ist zugleich die Wahrheit *über* die Geschichte und versteht die Geschichte der Welt nur als die Geschichte des Abfalls des sündigen Menschen von Gott.

Daß die Geschichte ernst genommen wird, bedeutet jedoch nicht einfach die Umkehrung dieses Verhältnisses, sondern die Anerkennung der Geschichtlichkeit des Menschen, d. h. der Tatsache, daß der Mensch in den verschiedenen Epochen seiner Geschichte nicht derselbe Mensch ist. Damit ist gesagt, daß vom Menschen nicht außerhalb seines geschichtlichen Schicksals gesprochen werden kann und daß vom wirklichen Menschen nur die Rede ist, wenn vom Menschen in der Geschichte gesprochen wird. Nur wo es um den wirklichen und nicht um einen abstrakten Menschen geht, um den Menschen „in der höchsten Konkretheit und Aktualität eben dieser geschichtlichen Stunde", der er sich nicht entziehen kann, ohne die Aufgabe, die ihm gestellt ist, und damit den Ernst seines Lebens zu verraten, erhält auch die Frage nach dem Sinn der christlichen Verkündigung für ihn ihren Ernst [1]).

---

1) In dem USA-Sonderheft der „Universitas" (1949, Heft 7) stellt Reinhold Niebuhr, einer der amerikanischen Teilnehmer an der Kirchenkonferenz in Amsterdam, in einem Rückblick darauf einen Unterschied fest zwischen der „kontinentalen und angloamerikanischen Theologie". Die kontinentale Theologie verlange eine Korrektur, denn sie habe „die Bereiche, wo menschliches Leben gelebt sein will, sich selbst überlassen", und sei in der Gefahr, ein Schema der Gerechtigkeit ohne Unterscheidung, einen Glauben, der die Verworrenheit menschlicher Existenz mehr ignoriere als verwandle, anzubieten, „kurz: eine zu einfache und vorzeitige Flucht vor den Prüfungen und Wirren, den Pflichten

„Wäre das Wort Gottes, sagt Gogarten in seinem Buch über die Kirche etwas wie eine allgemeine, zeitlose Wahrheit, wäre es also, heißt das, ein Gesetz, dann käme allerdings alles darauf an, dieses ‚Wort' zunächst ohne jede Rücksicht auf die geschichtliche Situation und ohne jede Beeinflussung durch sie in seiner in sich ruhenden Wahrheit zu erkennen und *dann* erst die geschichtliche Lage mit dieser Erkenntnis zu beurteilen und zu deuten. Nun aber ist das Wort Gottes nicht eine solche allgemeine und zeitlose in sich ruhende Wahrheit. Vielmehr ist es die lebendige, je und je geschehende gnädige Zuwendung Gottes zu uns Menschen, aus der wir uns als die jetzt und hier Lebenden, als diese konkreten Menschen, die wir in unserer Geschichte sind, zu einem neuen Leben empfangen" (K 183).

Damit ist in aller Klarheit gesagt, daß die christliche Wahrheit nicht einen absoluten Sinn außerhalb der Geschichte hat, da es immer der Mensch einer bestimmten geschichtlichen Situation ist, der vor Gott steht. Wenn das Wort Gottes nicht nur ein allgemeines, abstraktes Wort, sondern zu jedem Menschen in seiner konkreten Einzelheit gesprochen ist, so ist das Verhältnis des Menschen zu Gott — vom Menschen aus gesehen — auch nicht ein allgemeines und unveränderliches, wie es von der absoluten christlichen Wahrheit vorausgesetzt wird, sondern es ist selber in der Geschichte veränderlich. Das heißt nicht, daß es Gegenstand einer veränderlichen Wahrheit sei, vielmehr, daß es um seiner Veränderlichkeit willen überhaupt nicht Gegenstand einer „Wahrheit" sein kann, sondern einen ganz anderen Charakter hat. Der Glaube, das Verhältnis des Menschen zu Gott, ist nicht als Wahrheit faßbar und objektivierbar, die der Mensch annehmen und „glauben" müßte, sondern er gehört einer anderen Seinsschicht des Menschen zu.

II.

Die Geschichte wird da bejaht, wo Ernst damit gemacht wird, daß der Mensch der Gegenwart ein anderer ist, als er je in der Geschichte war, — so wie der Mensch *jeder* Gegenwart ein anderer war als seine Väter, — und daß mit dieser geschichtlichen Wandlung auch sein Verhältnis zu Gott ein anderes geworden ist. Aber was heißt das, daß es ein anderes ist? Es kann

---

und tragischen Entscheidungen, welche die Bedingung unseres Menschseins bilden". Er wendet sich damit gegen Barth, der aus der „Gewißheit, daß Christus bereits den Sieg über Sünde und Tod errungen *hat*", die Folgerung zog, man müsse „den Gedanken gleich an diesem ersten Tag unserer Beratungen fahren lassen, als ob die Sorge für die Kirche und für die Welt unsere Sorge sein müsse" und der Emil Brunner warnte, „daß wir heute nichts anderes zu den gottlosen Leuten zu sagen hätten, was nicht in jedem Zeitalter zu sagen gewesen sei". Die Bereiche, die dabei sich selber überlassen werden, sind keine anderen als die der geschichtlichen Situation.

cht heißen, daß es objektiv ein anderes geworden ist, sondern daß sich t dem Menschen auch das Selbstverständnis des Menschen und seines rhältnisses zu Gott gewandelt hat. Der Mensch ist nicht bloß objektives in, sondern sein Menschsein besteht darin, daß er sich seines Seins — doch cht seines absoluten, metaphysischen, sondern seines geschichtlichen Seins — wußt ist und daß beides nicht voneinander getrennt werden kann, da der nsch als „Subjekt" lebt. Er wird sich seines Lebens nicht erst hinterher wußt, sein Selbstverständnis ist vielmehr selber ein Element seines Le- ns. Was sich in der Geschichte gewandelt hat, ist sein Selbstverständnis, d da der Mensch in der Wirklichkeit lebt, ist es das Verständnis seines rhältnisses zur Wirklichkeit, d. h. zur Welt und zu Gott. Die Welt allein cht noch nicht die ganze Wirklichkeit, das „außer" ihm Wirkende, aus. Damit stehen wir vor einer neuen Frage: Welt und Gott bilden weder ne Einheit, noch lassen sie sich einfach voneinander trennen, wie wenn derselben Ebene angehörten. Es möge zunächst genügen zu sagen, daß s Verhältnis des Menschen zur Welt vor 2000 Jahren ein ganz anderes r als unser Verhältnis zur Welt, und daß eben darum, weil sich beides cht einfach trennen läßt, auch das Verhältnis des heutigen und des dama- gen Menschen zu Gott ein verschiedenes ist. Der Unterschied liegt vor al- m darin, daß der Mensch heute gegenüber der Welt eine Selbständigkeit langt hat, wie sie die Menschen zu keiner früheren Zeit besessen hatten. Während früher das Verhältnis zu Gott und zur Welt in einer einheitlichen Weltanschauung zum Ausdruck und damit zum Selbstverständnis kam, ist der Gegenwart beides auseinandergetreten und hat sich voneinander ab- elöst, so daß das Gottesverhältnis immer freier und unabhängiger von den eltanschaulichen Elementen geworden ist. Daraus entspringt mit Not- endigkeit die immer wieder und besonders nachdrücklich im letzten Jahr- hnt unter dem Stichwort „Entmythologisierung" erhobene Forderung ner Erklärung der uns unverständlich und befremdlich gewordenen welt- nschaulichen Ausdrücke, die in der neutestamentlichen Sprache enthalten nd, für den Menschen der Gegenwart.

Die Einwände, die gegen die Entmythologisierung erhoben wurden, ha- n darin recht, daß sie nicht bei den Ausdrücken stehen bleiben, sondern aß es dabei um die Sache selber geht. Das kann nicht anders sein, da das Wort und die Sache nicht einfach voneinander abgelöst werden können wie ern und Schale, wie es ja auch bei jeder Erklärung und jeder Deutung cht nur um die Worte, sondern um die Sache geht. Sie haben aber nicht cht, wenn sie meinen, daß durch diesen Einwand die Aufgabe der Ent- ythologisierung schon erledigt sei, vielmehr gewinnt sie damit erst ihre ahre Bedeutung und ihren Ernst. Der Widerstand, der sich erhoben hat . B. in der kleinen Schrift „Entmythologisierung" von SCHNIEWIND,

Bultmann und Barth) macht erst recht deutlich, daß es sich bei der Ent mythologisierung nicht nur um eine pädagogische Frage der kirchlichen Praxi handelt, wie sie ja auch von Bultmann nicht gemeint ist, sondern um di Grundfrage der Theologie, da in dieser Frage die beiden Theologien, di zeitlose und die geschichtliche, aufeinander stoßen. So sagt auch Bultmann in der erwähnten Schrift: „Die Kirche kann sich überhaupt erst wieder i eine echte Diskussion mit dem Modernen bringen, ihn überhaupt erst wie der echt anreden, wenn sie entschlossen die Mythologie preisgibt. ... Di Verkündigung kann doch die Entscheidung des Glaubens nur dann fordern wenn sie das Sündenbekenntnis und das Bekenntnis zur Gnade Gottes i Christus als *Möglichkeiten meiner Existenz* deutlich gemacht hat, in der Abweisung eben der schuldhafte Unglaube besteht." In die „Existenz" i dabei eingeschlossen, daß der Mensch der Gegenwart ein anderer geworde ist als der Mensch der christlichen Urgemeinden, und daß er im Innerste im Glauben nur dem zustimmen kann, was seine Existenz angeht. (Dahe bedarf auch ein Ausdruck wie „der schuldhafte Unglaube" noch eine Klärung.)

Gogarten nimmt in seinen beiden Büchern die Frage der Entmythologisierung im weitesten Zusammenhang der Auflösung des mythischen Den kens auf. Er sagt, daß das mythische Denken in der Bibel schon eigentüm lich gebrochen erscheine, da „es der Bibel um die geschichtliche und pe sonale Wirklichkeit geht, nicht aber um die mythische. ... Und gerad weil es darum geht, die biblische Offenbarung in ihrem eigentümlichen Sin zu erfahren und festzuhalten, müssen wir diese *Übersetzung aus dem Mythi schen ins Geschichtliche-Personale* mit ihr vornehmen. Das ist eine Arbei die ihr Schwergewicht nicht so sehr in dem hat, was zu den einzelnen mythi schen Vorstellungselementen zu sagen ist, als vielmehr in einer sachgemäße Erfassung und Interpretation der biblischen Verkündigung im Ganzen (V 52). Damit mündet die Entmythologisierung ein in die Fragestellun die seinen beiden Büchern zugrunde liegt.

III.

Die Fragestellung Gogartens beruht auf einer Konzeption der aben ländischen Geschichte, die ihre Eigentümlichkeit darin sieht, „daß sie ihrer bisher weitesten Strecke in einer *Loslösung des menschlichen Lebe aus der mythischen Welt* besteht" (V 455), d. h. aus „einer ursprünglich und bleibenden Einheit aller großen Mächte und Wirklichkeiten, in der lebendigen und ungestörten Beziehungen zueinander die menschliche Ex stenz ihren tragenden Grund hat" (V 439). Diese Einheit ist dieselbe, v der auch Bultmann spricht: eine Welt, in der Gott sichtbar, in menschlich oder anderer gegenständlicher Gestalt erscheint — und in der die Mensch

urch Opfer und Verehrung den Willen Gottes beeinflussen können; in der uch die natürlichen Vorgänge nicht durch Naturgesetze, sondern durch en Willen Gottes erklärt werden. Die entscheidenden Stationen der Auflö- ng der mythischen Einheit von Gott und Welt sind die jüdische Prophe- e, vielleicht auch der Mythus vom Sündenfall, der griechische Prometheus- lythus und die griechische Tragödie und Philosophie, das Verhältnis des lenschen Jesus zu Gott und der Welt, das dem Christentum zugrunde liegt, eiterhin die Wendung des Blicks des Menschen auf das Einzelne am Ende es Mittelalters um 1300, die Renaissance, Luther und die Reformation und ndlich die Entstehung der modernen Wissenschaft im Beginn des 17. Jahr- underts. Im Gange dieser Entwicklung lösen sich schrittweise aus der my- ischen Einheit die Grundelemente der modernen Welt ab: Die Überwelt- chkeit Gottes, die Selbständigkeit des Menschen in der Welt und die eigen- esetzliche Wirklichkeit der objektiven Wissenschaft. Dieser große weltge- chichtliche Prozeß muß in seiner *Einheit* gesehen werden, in der die unauf- ösliche Verbundenheit und Bezogenheit von Gott, Welt und Mensch auf eue Weise wieder in Erscheinung tritt, denn es ist nicht möglich, das Her- ustreten der einzelnen Elemente aus der Einheit für sich und unabhängig oneinander zu verstehen. Die Geschichte des abendländischen Geistes ist reilich in diesem großen Zusammenhang noch nicht geschrieben worden, da re einzelnen Linien, Theologie, Philosophie und Wissenschaft immer mehr n ihrem Gegensatz als in ihrer positiven Bezogenheit aufeinander gesehen urden. Das erklärt sich, außer anderen Gründen, daraus, daß trotz der neren Einheit des Gesamtprozesses die drei Hauptlinien, in denen er vor ich geht, in der Zeit nicht koordiniert erscheinen. Bald tritt die eine, bald ie andere in den Vordergrund, so daß jede ihre eigenen Epochen und schein- ar ihre eigene, von den andern unabhängige Geschichte hat. Das gilt be- onders für die vorchristliche Zeit. Erst später greifen sie stärker ineinander nd befruchten sich gegenseitig. Wo die eine zum Stillstand kommt, tritt ür kürzere oder längere Zeit die andere in den Vordergrund. Nachdem die riechische Philosophie zunächst an ihr Ende gekommen war, erscheint Je- us und macht dadurch, daß er das Gottesverhältnis von der Bedingtheit urch das menschliche „religiöse" Tun befreit, die Bahn erst frei für die von len Griechen errungene Selbständigkeit des Menschen in der Welt; es dauert lann freilich noch mehr als ein Jahrtausend, bis sie in der Entdeckung der Eigengesetzlichkeit der Welt fruchtbar wird. Erst die Reformation und die Wandlung unseres Verhältnisses zur Wirklichkeit, die sich mit der Wissen- chaft und Technik vollzieht, vollenden die Entmischung von Gott und Welt, on Glauben und Weltanschauung, die die moderne Welt kennzeichnet. Wenn diese Linien nur für sich verfolgt werden, bleibt der innere Zusam- nenhang und die Einheit der abendländischen Geistesgeschichte verschlossen.

IV.

Die Befreiung des Menschen aus der mythischen Welt ist der Weg, de ihn zu seiner Selbständigkeit führte. Den Menschen in seiner geschicht lichen Situation ernstnehmen, heißt, ihn in seiner Selbständigkeit ernstzu nehmen. Gogarten sieht in der Selbständigkeit als solcher noch keinen Ab fall vom christlichen Glauben, sondern vielmehr seine „legitime Folge", s daß sich niemand zu diesem bekennen könne, ohne jene auf sich zu neh men. Der heutige Mensch *kann* nicht nur auf seine Selbständigkeit nich verzichten, sondern er *darf* es auch nicht, da er sich damit der geschicht lichen Aufgabe, die ihm in der Welt gestellt ist, entziehen würde.

Allein die Selbständigkeit ist nicht eine selbstverständliche Eigenscha des Menschen, die ihm von Natur mitgegeben ist und zu seinem Wese gehört. Sie unterliegt vielmehr derselben Zweideutigkeit wie alles Mensch liche. Im Mittelpunkt der beiden Bücher Gogartens steht daher im Grund die eine, entscheidende Frage, was die Selbständigkeit des Menschen bedeu tet und was sie nicht bedeutet.

In den folgenden Sätzen aus der Einleitung des Buches über die Verkün digung Jesu ist dazu das Wesentliche gesagt:

„Durch die Verkündigung Jesu ist die radikale und nicht mehr rück gängig zu machende *Unterscheidung zwischen Gott und Welt* geschehen. J sus vollzieht sie, indem er das Gottesverhältnis von jeder Bedingung durc das Tun des Menschen in der Welt freimacht und es als reine Empfängn versteht. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, daß der Mensch in seinem Ve hältnis zur Welt ebenso schlechthin selbständig wird, wie er Gott gegenüb der schlechthin Empfangende ist. Vor Gott der schlechthin Empfangend das kann nicht nur heißen, daß er von ihm alles, dessen er zu seinem Lebe bedarf, empfängt, sondern es heißt darüber hinaus, daß er sich selber vo Gott empfängt. Als der sich selbst von Gott Empfangende ist er Person

„So bekommt *der Widerspruch von Selbständigkeit und Abhängigkeit*, d im tiefsten Wesen des Menschen begründet ist, . . . im christlichen Glaub seine schärfste Form. Der Welt gegenüber ist der Mensch selbständig, le er aus seinem Werk. Gott gegenüber ist er auf reines Empfangen angewi sen, lebt er allein aus der Gnade. Das beides gilt für ein und dasselbe Lebe für ein und denselben Menschen. Denn es sind nicht zwei, sondern es ist e Leben, das der Mensch in der Welt vor Gott lebt. Und es ist ein und d selbe Mensch, der nicht zu einem Teil diesem und zum anderen jener gehö sondern er gehört beiden ganz. Er muß darum zugleich beides ganz sei ganz selbständig und ganz empfangend, ganz aus dem Werk und ganz a der Gnade lebend" (S 16/17).

Den Inhalt der beiden Bücher bildet die weitausgreifende Erklärung dessen, w mit diesen Sätzen gesagt ist und was sie bedeuten. Es ist in Kürze das Folgen

1. Der Mensch hat seine Selbständigkeit nicht aus sich selber. Sie ist nicht as Primäre seiner Existenz, sondern das Zweite, denn er empfängt sie von ott, d. h. er ist selbständig nur im Rahmen seiner Abhängigkeit.

2. Die Unterscheidung von Gott und Welt, die im Mittelpunkt der Veründigung Jesu steht, bedeutet, daß Gott und Welt dem Menschen nicht uf derselben Ebene gegenüberstehen als Gegenstände seines Denkens, sonern daß das Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Welt verschiedenen benen angehört. Zur Welt gehört alles, was der Mensch in der Welt tun ann, auch sein religiöses Tun.

3. Das Gottesverhältnis ist unabhängig von *allem*, was der Mensch tun ann; es liegt nicht in der Hand des Menschen, es wird nicht durch ihn betimmt, auch nicht positiv oder negativ verändert, weder durch Opfer, noch urch sein sittliches Verhalten, sondern geht *allem*, was der Mensch tun ann, *voraus*, so wie die Abhängigkeit der Selbständigkeit vorausgeht.

4. Das bedeutet für den Menschen umgekehrt, daß er in seinem Tun in er Welt selbständig ist. Keine christliche Ethik, kein christlicher Staat, kein christliches Schusterhandwerk" kann seine Selbständigkeit beschränken. lles das ist Sache der menschlichen Vernunft und Entscheidung. Die Selbtändigkeit des Menschen in der Welt besagt, daß er nicht in ihr, sondern nur n Gott und nur in seinem innersten Selbstbewußtsein gebunden sein kann.

5. Alles menschliche Tun bleibt im *Einzelnen*. In allem Einzelnen ist der lensch frei, da es nicht an das Ganze heranreicht. Das Einzelne ist für das anze nicht unwichtig, aber das Ganze ist mehr und etwas anderes als die umme der Teile. Trotzdem hängt beides unlösbar zusammen: das eine ist icht ohne das andere. Im Einzelnen findet der Mensch keine Befriedigung, icht die Erfüllung, den Sinn, die Rechtfertigung seines Lebens. Das menschiche Leben in seiner *Ganzheit*, der Mensch als *Person*, liegt nicht in der and des Menschen. Eben das, was nicht in seiner Hand liegt, ist seine xistenz (Person). Daß es nicht in seiner Hand liegt, kann positiv oder negaiv gedeutet werden. Daran scheiden sich die verschiedenen Richtungen des xistenzialismus.

6. Vor dem Ganzen seiner Existenz steht der Mensch da, wo es mit seiem Tun, Denken, Erleben usw. zu Ende ist, an der Grenze seiner Welt. rst wo er seine Welt hinter sich läßt, öffnet sich ihm der Blick in eine andere Welt. Nur so wird verständlich, was es heißt, daß Gott jenseits seines uns, Denkens, Erlebens steht und nicht *in* ihm erfahren und erfaßt werden ann wie die objektive Welt. Gott ist nicht objektiv wie die Welt und daher icht objektivierbar, da der Mensch mit einer „tieferen Schicht" als der eines Tuns, Denkens, Erlebens, Gott gehört und mit ihm verbunden ist. as eben ist seine Existenz. Auch sie ist daher nicht objektivierbar.

7. In seinem Leben in der Welt ist der Mensch selbständig, in seiner Exi-

stenz ist er abhängig. Aber beides kann nicht voneinander getrennt werden. Der Mensch ist eines nicht ohne das andere, auch nicht eines neben dem andern, sondern das eine durch das andere, wie das Ganze und die Teile. Daher erhält auch das eine seinen Sinn nur vom andern her, wie die beiden Sätze der Bestimmung der Freiheit eines Christen bei Luther.

Wenn der Mensch sich als schlechthin *selbständig*, als autonom versteht, verliert er seinen Boden und damit auch seine Selbständigkeit. Er kann sich aber auch nicht als schlechthin *abhängig* verstehen, denn er kann auf seine Selbständigkeit nicht verzichten, da er in der Welt und ihrem Gesetz leben muß. Daher kann er seine Abhängigkeit nicht empfangen, ohne seine Selbständigkeit auf sich zu nehmen.

8. Als der eine und selbe Mensch ist er *ganz* selbständig und *ganz* abhängig. Das eine wird nicht durch das andere begrenzt, oder nur so, wie der Teil und das Ganze sich begrenzen, indem sie sich bedingen. Daher kann die Selbständigkeit des Menschen, der sich absolut, autonom, außer seiner Abhängigkeit von Gott versteht, nicht durch einen Appell an die Gebote Gottes, an die „christliche Ethik" beschränkt werden, sondern nur dadurch, daß der Mensch sich als Gott gehörig *versteht* und *weiß*, daß er seine Selbständigkeit von Gott hat.

9. Das Verhältnis von Selbständigkeit und Abhängigkeit ist der Kern des theologischen Problems von Gesetz und Evangelium. Man sieht, es ist das Kernproblem der Theologie überhaupt. Und es ist deshalb so schwer zu verstehen, weil der Selbständigkeit das Gesetz, der Abhängigkeit das Evangelium, d. h. die Freiheit, entspricht. Aber es kann ja nicht anders sein, da der Mensch selbständig ist im Tun, abhängig als Person.

10. Da der Mensch beides in Einem ist, kann er auch das „Wort Gottes" nur als Selbständiger hören, denn nur so wird es ihm evident: Nur als Selbständiger kann er seine Abhängigkeit verstehen und bejahen, und nur in seiner Abhängigkeit versteht er, daß seine Selbständigkeit etwas anderes ist als Eigenmächtigkeit. Wo er das Wort Gottes als Eigenmächtiger hört, kann er es nur verstehen als eine objektive „Heilswahrheit", die sich wie andere objektive Wahrheiten mitteilen und anwenden läßt. Wo er es nur als Abhängiger hört, ohne seine Selbständigkeit, wird es dagegen zu einem Gegenstand des Aberglaubens, zu Zauber und Magie. So oder so wird aber Gott und Welt vermengt.

11. Der Widerspruch zwischen Selbständigkeit und Abhängigkeit hat seinen Grund darin, daß zwischen ihnen die Grenze des Menschen liegt. An ihr vollzieht sich die Umkehrung von Abhängigkeit in Freiheit, von Freiheit in Abhängigkeit, die das Neue Testament als Wiedergeburt bezeichnet.

V.

Die oben angeführten Sätze Gogartens enthalten die Auffassung der Verkündigung Jesu, die der geschichtlichen, man kann ebensogut sagen: de

xistentiellen Fragestellung Gogartens zugrunde liegt. Gegenüber der my-
nischen Einheit werden Gott und Welt radikal unterschieden, — doch nicht
voneinander abgetrennt —, und damit zugleich auch das Verhältnis des
Menschen zu Gott und zur Welt. Für Jesus steht das Gottesverhältnis außer-
halb aller Bedingtheit durch das Tun des Menschen in der Welt. Das ist
er Sinn der „Überweltlichkeit" Gottes und seiner Gnade. Mit andern Wor-
en: Die Selbständigkeit des Menschen ist beschränkt auf das Bereich des
bjektivierbaren, — das seinem Tun und Denken zugehört —, das Bereich
einer Abhängigkeit ist das *Nichtobjektivierbare*. Wenn Gogarten sagt, daß
von der Entscheidung des Menschen gegenüber dem Ruf Gottes niemand
außer ihm wissen, daß sie ihm auch niemand abnehmen kann, so ist damit
genau die Nichtobjektivierbarkeit gekennzeichnet. Sie fordert, daß Gott und
Welt nicht miteinander vermengt werden dürfen. Sie dürfen aber auch nicht
völlig voneinander losgerissen werden. Die Vermengung geschieht damit,
daß Gott zum Gegenstand einer christlichen Weltanschauung gemacht wird,
in der er unmittelbar zum Einzelnen in der Welt in Bezug tritt. Das bedeu-
tet, daß er zum Gesetz der Welt und unseres Tuns wird. Indem unser Tun
im Einzelnen an die Erfüllung des göttlichen Gesetzes gebunden ist, wird
es — im Widerspruch zur Verkündigung Jesu, der uns vom Gesetz befreite —
wieder zur Bedingung unseres Gottesverhältnisses, und damit ist die Selb-
ständigkeit unserer sachlichen Entscheidung aufgehoben. Indem aber dem
Menschen die Verantwortung für die Ordnung der Welt entzogen wird, wird
Gott zu ihrem Garanten erhoben, und das heißt, daß sich da, wo der Mensch
versagt, die Frage an Gott richtet, warum er das zulasse, und daß von ihm
ein unmittelbares Eingreifen in die Welt erwartet wird. Die gegenwärtige
Krise des Christentums ist in Wahrheit *die Krise der christlichen Weltanschau-
ung*, die zur Selbständigkeit des Menschen in einen immer unerträglicheren
Widerspruch geraten ist. Dieser Widerspruch ist es, an den Gogarten seine
Frage knüpft, ob der Gegensatz zwischen dem Christentum und der moder-
nen Welt wirklich unversöhnlich sei. Er ist unversöhnlich, solange das kirch-
liche Christentum nichts anderes ist als eine christliche Weltanschauung,
in der Gott und Welt vermengt werden. Dagegen zeigt Gogarten, daß er
versöhnlich ist, wenn diese Vermengung aufgelöst wird.

VI.

Das Buch von der Kirche greift dasselbe Thema von der andern Seite,
vom Wort her an. Es soll erweisen, „daß *die säkulare Freiheit* (in ihrem ur-
sprünglichen und echten säkularen Sinn verstanden), da sie die legitime
Folge des christlichen Glaubens ist, und *die Kirche* durchaus nicht im Ge-
gensatz zueinander stehen müssen" (K 30). Das ist gemeint mit dem Titel
„Kirche in der Welt". Dazu ist jedoch erforderlich, „daß das in unser Den-

ken tief eingedrungene Verständnis beider — es ist das der Neuzeit eigentümliche, das, je tiefer und allgemeiner diese sich durchsetzte, um so selbstverständlicher geworden ist — von Grund aus revidiert wird" (K 30). Diese Revision nimmt das Buch vor. Man muß sich „von der Vorstellung, die wir gemeinhin von ‚Kirche' haben, frei machen" und sich darauf besinnen, was die Kirche ursprünglich im Neuen Testament war. Im Zentrum seiner Verkündigung steht die Frage des Personseins des Menschen; die Kirche ist die Kirche des Wortes, da in ihm das Personsein in der Welt „sich ereignet" (K 89). Das „Wort" steht daher im Mittelpunkt des Buches, das zeigen soll, was es heißt und wie es geschieht, daß im Hören des Wortes der Mensch sich selber als Person empfängt. Da jedoch einerseits das Wort des Neuen Testamentes als objektiv gegebene Größe vor dem Menschen steht, und andererseits die personstiftende Wirkung des Wortes vom Hören des Menschen abhängt, so stellen sich hier unausweichlich Fragen wie: Wieweit hängt die Wirkung des Wortes von diesem selber, wieweit vom Hören des Menschen ab? Wie vermag der Mensch das gegebene Wort so zu hören, daß es in ihm Ereignis wird? Ist das Personsein des gegenwärtigen Menschen notwendig an das Hören des Wortes der kirchlichen Verkündigung gebunden? Aus diesen im Hintergrund stehenden Fragen ergeben sich besondere Schwierigkeiten, die dieses Buch und sein Verständnis schwerer zugänglich machen als das Buch über die Verkündigung.

Gogarten unterscheidet *zweierlei Wort*: *das sachliche und das personale Wort*. Über das erste braucht nicht viel gesagt zu werden. Es ist das „Mittel, Wahrheiten oder Anschauungen mitzuteilen und *über* sie zu reden" (K 91). Dieses Wort gebrauchen wir, um von den Dingen der objektiven — dem Menschen „objektiv" vor Augen stehenden — und dadurch auch objektivierbaren, d. h. ohne persönlichen Anteil sachlich erkennbaren Welt zu reden. Das Bereich dieses Wortes deckt sich mit dem Bereich unserer Selbständigkeit; es ist die Sprache alles sachlichen Verkehrs und die Sprache der Wissenschaft.

Das andere Wort, „das zum Personsein gehört", macht Gogarten deutlich am Beispiel des Wortes, das zwischen zwei Personen, Mann und Frau oder Mutter und Kind, gesprochen wird. Dieses Wort, mit dem etwas anderes ausgesprochen wird, etwas, das nicht als Wahrheit faßbar und mitteilbar ist, und das daher auch anders vernommen wird, „sprechen und hören die, zwischen denen es gesagt wird, mit ihrem ganzen Sein, das heißt als Person, die sie füreinander sind. Mit diesem Wort wird nicht *über* Dinge *über* dies und das gesprochen, das seine Wirklichkeit für sich außerhalb des Wortes hat. Mit ihm *geschieht* vielmehr unmittelbar, eben mit seinem Gesprochenwerden, das, was es sagt. Mit ihm wird *Person gesprochen*: mit ihm verspricht einer sich dem, zu dem er spricht" (K 91). Daher wird es auch nicht nur wie eine Mitteilung entgegengenommen, sondern ebenso

ie die Person angesprochen wird, so antwortet ihm auch die Person. Die renzen zwischen den Menschen werden niedergelegt, und sie werden aus rer Verschlossenheit erlöst. In der Antwort weiß die Person um sich selbst. Dieses Wissen ist nicht ein nachträgliches, etwas, was zu ihr unter Umstänen noch hinzukommt, ohne das sie aber auch sein könnte. Dieses Wissen t vielmehr ein ursprüngliches; ohne es wäre menschliche Existenz nicht, as sie ist. Es ist nicht das Wissen, in dem sie sich objektiv, gegenständlich, ird. Sie weiß in ihr um sich, indem sie auf das Wort hört, von dem sie anesprochen wird und durch das sie ist, was sie ist. Im Gesprochen- und Gehörtwerden dieses Wortes *geschieht menschliche Existenz*" (K 193).

Der Unterschied, von dem Gogarten hier spricht, ist nicht beschränkt uf das gesprochene und gehörte Wort, sondern es ist ein Unterschied im *Denken*, denn das Denken bezeichnet den Gebrauch, den wir vom Worte nachen: es gibt objektives und personales Denken. Vieles aber, was kurzichtig dem Denken als solchem zur Last gelegt wird, hat seinen Grund in einem falschen *Gebrauch des Denkens*. Dieser Unterschied ist jedoch wiederum nicht allein aus dem Denken zu verstehen, sondern seine Wurzel liegt *im denkenden Menschen*, und da auch der Mensch nicht für sich zu verstehen ist, in seinem Verhältnis zum Objektiven und Personalen, also zum Objektivierbaren und Nichtobjektivierbaren, zur Welt und zu Gott: es ist der Unterschied dessen, was mit dem „äußeren" und dem „inneren" Leben gemeint ist.

„Von dieser Art, sagt Gogarten, ist das Wort, mit dem die Kirche steht und fällt." Was ist damit gesagt?

Vor allem das Eine, daß das Wort der Kirche nicht verstanden werden darf als ein Wort, das eine christliche Wahrheit mitteilt. Wo von objektiver, mitteilbarer Wahrheit die Rede ist, entsteht unausweichlich *das Verhältnis eines Vorher und Nachher*, der Bedingung und der Folgerung. Erst muß die Wahrheit erkannt werden, dann erst ist es möglich, sie anzuwenden und zur Richtlinie des Tuns zu machen. Daher wird die Wahrheit zum Gesetz des Tuns, denn der Sinn der Wahrheit ist es, daß wir ihr folgen. Der Mensch muß das Gesetz erfüllen, da erst *durch sein Tun* die Wahrheit Wirklichkeit wird. Daher ist dem Menschen noch nicht damit geholfen, daß ihm eine Wahrheit mitgeteilt wird. Die „christliche Weltanschauung" besteht aber darin, daß in objektiven, weltlichen, mitteilbaren Worten von Gott und dem Gottesverhältnis gesprochen wird; da sie beides umfaßt, Gott und die Welt, ist in ihr auch das Tun und das Empfangen verbunden, so daß das eine die Bedingung des andern ist: das Tun die Bedingung der Gnade, die Gnade die Bedingung des Tuns. Dieser Zirkel löst sich nur in der Scheidung von Gott und Welt, von Tun und Empfangen, die in der Verkündigung Jesu geschehen ist. Durch sie sind wir von dem Vorher und Nachher befreit.

Denn die Scheidung bedeutet, daß wir ganz und ohne Bedingung durch unser eigenes Tun Gott gehören.

Diese Verkündigung darf jedoch nicht wieder als die Wahrheit über unser Gottverhältnis verstanden werden. Sonst wird auch sie wieder zum bloßen Wissen um die Bedingung der Freiheit. Daher sagt Gogarten, daß mit diesem Verständnis des Wortes sich nichts „ereignet". Aber in dem, der aus diesem Wort sich selber, seine eigene Existenz, so versteht, daß er sie von Gott empfängt ohne die Bedingung des eigenen Tuns, hat sich etwas ereignet, denn er ist damit frei geworden. Das ist gemeint damit, daß mit diesem Wort etwas geschieht. Hier gibt es die Kette des Vorher und Nachher, der Bedingung und der Folge nicht mehr, sondern nur noch das *Zugleich*. Denn daß wir uns verstehen als die, die ihre Existenz von Gott empfangen, ist nicht nur die Bedingung der Freiheit, sondern die Freiheit selber. Hier stehen wir an dem Punkt, an dem sich die zweierlei Worte, das objektive und das personale Wort scheiden.

Da dieser Unterschied im Verstehen liegt, so könnte es scheinen, als sei der *Inhalt* des Wortes dafür bedeutungslos. Allein jedes Wort, das gesprochen und gehört wird, hat einen bestimmten Inhalt, den es aussagt und der im Hören verstanden wird. Das gilt auch für das personale Wort, das seinen Inhalt nicht nur mitteilen will. Wenn „im Gesprochen- und Gehörtwerden dieses Wortes menschliche Existenz geschieht", so geschieht das nicht ohne seinen bestimmten Inhalt, den es aussagt. Daher ist ein besonderes, durch seinen Inhalt bestimmtes Wort gemeint, wenn Gogarten vom „Wort Gottes" spricht, nämlich das Wort, das Gott durch Jesus von Nazareth, der selber „ein wirklicher geschichtlicher Mensch" war, zu den Menschen gesprochen hat, durch das das Tun und Empfangen voneinander geschieden wurde. „So ist es also nicht nur nachträglich, sondern von Anfang an, in seinem ursprünglichen Gesprochenwerden, ein Wort, das menschliche Existenz meint und stiftet" (K 94).

Daß es ein *Wort* ist, das Träger dieses Geschehens ist, bedeutet, daß die Wirkung, die von ihm ausgeht, sich nicht *objektiv* im Wege des Verstehens vollzieht. Dasselbe ist damit gemeint, daß die Kirche, in der das geschieht, als Kirche des Wortes bezeichnet wird. Nicht einer objektiven, magisch-sakramentalen Wirkung. Das wird noch dadurch verstärkt, daß sich auch der Sinn des Wortes dem Menschen nicht automatisch-eindeutig einprägt, sondern daß es auf *doppelte* Weise verstanden werden kann. Es ist zweideutig und kann vom Menschen so gut wie jedes andere Wort auch mißverstanden werden: „Das Verständnis im eigentlichen Sinn, sagt Gogarten, ereignet sich, wo die durch dieses Wort zugesprochene Existenz im Hören empfangen und unmittelbar in diesem Hören sich selbst verständlich wird" (K 96), also nur da, *wo* dies geschieht, noch nicht im Hören als solchem.

Dagegen wird es mißverstanden, wenn „dieses Wort und die entsprechende xistenz im Zusammenhang der dem Menschen zugeordneten Welt verstan-n wird ... als eine Möglichkeit und Weise seiner Existenz, die er ver-rklichen soll. Es wird dadurch aus der Existenz, die im Hören des Wortes apfangen wurde, etwas, was vom Menschen gefordert wird. Also aus der abe wird eine Forderung. Und das Wort, das nun nicht mehr das die xistenz gebende, sondern sie vom Menschen fordernde ist, wird zum ge-etenden Gesetz" (K 97).

Die von Gogarten immer wieder gebrauchten Ausdrücke wie „das Wort ottes", „das Wort geschieht", „die Empfängnis der durch Gottes Wort gesprochenen Existenz" u. a. haben auch noch einen mythischen Cha-kter und sind nicht weniger irreführend als etwa der Ausdruck „Heilstat", n dem er sagt, daß „er an eine objektive ‚Tatsache' denken läßt, die rein jektiv, naturhaft wirkt" (K 99). Sie bedürfen daher auch einer Entmytho-gisierung, um deutlich zu machen, was damit wirklich gemeint ist und as sich dabei ereignet; der mythische Charakter besteht wie bei der „Heils-t" darin, daß diese Ausdrücke zu einem objektiven, gegenständlichen Ver-ändnis und damit zum Mißverständnis verleiten.

Freilich ist zugleich zu sagen, daß es keine „entmythologisierten" Aus-rücke gibt, die nicht mehr mißverständlich sind und vom Hörer noch das chte Verständnis erwarten müssen, denn sonst müßte es ja möglich sein, as was diese Ausdrücke sagen, in die Sprache des objektiv Mitteilbaren zu ersetzen. Das widerspricht ihrem Sinn, der eben darin liegt, daß sie sich die „Person" wenden. Die Person als das „Innerste" des Menschen ist cht objektivierbar, d. h. *was* man auch darüber sagen mag, reicht nicht us, um objektiv auszusprechen und eindeutig mitzuteilen, was damit ge-eint ist. Denn, daß der Mensch sein Personsein von Gott empfängt, be-eutet, daß er in der Welt und in der Selbständigkeit in ihr noch nicht Per-n ist, sondern erst an ihrer Grenze, an der er die Nichtigkeit seines Tuns fährt, also an der Grenze des Objektivierbaren, wo er vor dem Nicht-jektivierbaren, nicht mehr Mitteilbaren, Überweltlichen, vor Gott steht. ber diesen Ort, über das, was hier geschieht, über die Person und das was e Person angeht, kann daher nicht objektiv gesprochen werden. Denn er handelt es sich eben nicht mehr um ein objektives Geschehen von der-lben Art wie das Geschehen in der Welt, das den gegenständlichen Men-hen betrifft. Es handelt sich aber auch nicht um das, was wir als übersinn-h, übernatürlich, irrational bezeichnen. Sondern ganz einfach: es ist das eschehen, das im „Innersten" des Menschen sich ereignet, vergessen wir er nicht: des Menschen, der zugleich ganz in der Welt ist, wie es die früher geführten Sätze Gogartens sagen.

Die Aufgabe der Entmythologisierung der religiösen Sprache wäre erst

da erfüllt, wo deutlich geworden ist, daß es in allem religiösen Reden nicht um objektive Wahrheiten, um objektive Vorgänge und Tatsachen, um den objektiven Menschen geht, sondern um das Unsagbare, das im „Innersten" des Menschen geschieht. *Daher ist die Entmythologisierung als objektive Aufgabe nicht erfüllbar.* Sie kann dem Einzelnen nur ein Stück weit Hilfe leisten, aber sie kann ihm den letzten Schritt nicht abnehmen. Diesen Schritt kann jeder nur für sich selber tun, da es dabei um seine Existenz geht. Denn er besteht darin, dem Wort, das die Person anspricht, als Person — als der sich Empfangende — zu antworten und sich dieser Antwort nicht durch das objektive Verständnis des Wortes zu entziehen. Darin entscheidet sich das Verhältnis des Lebens in der Welt und des Lebens vor Gott.

Dieses Verhältnis des Lebens in der Welt und des Lebens vor Gott, des Objektivierbaren und des Nichtobjektivierbaren, unseres Tuns und unseres Empfangens, der Selbständigkeit des Menschen in der Welt und der Freiheit der Person, ist das eigentliche Thema, um das es Gogarten in seinen Büchern geht. Erst wenn dieses Verhältnis klar geworden ist, wird auch klar, daß zwischen dem Christentum und der modernen Welt kein unversöhnlicher Gegensatz besteht.

VII.

Die Antwort, die auf diese Frage gegeben werden kann, ist — wie immer — schon darin enthalten, wie die Frage gestellt wird. Die alte liberale Theologie, die aus ihrer Antithese zur Orthodoxie lebte, stellte die Frage von der modernen Welt aus. Sie ging von der Auffassung aus, daß die fortschrittliche moderne Welt auf ihrem Weg dem Christentum gleichsam davongelaufen war, und suchte daher das „zurückgebliebene" Christentum den Bedürfnissen des modernen Denkens wieder anzupassen. Die orthodoxe kirchliche Apologetik ist im Grunde mit der liberalen Auffassung von Welt und Christentum ganz einig, aber da sie das Christentum als die unwandelbare und unantastbare Wahrheit versteht und daher die mythische christliche Weltanschauung unverkürzt festhalten will, erhält der „Fortschritt" bei ihr den Charakter der Säkularisation, des Abfalls von der absoluten Wahrheit. Daher kehrte sich hier auch die liberale Antwort um in die Forderung, daß die moderne Welt die christliche Wahrheit wieder anerkennen müsse. Die Antwort Gogartens ist weder von dieser noch von jener Art, denn sie geht davon aus, daß die moderne Welt ihre Wurzel im christlichen Glauben selber hat und daß daher ein Gegensatz zwischen beiden erst entsteht, wo dieser ursprüngliche Zusammenhang von der einen oder der andern Seite vergessen und verleugnet wird, d. h. also wo die eine oder die andere sich verabsolutiert. Seine Antwort weiß um beide Seiten. Nicht umsonst ist Gogarten durch die dialektische Theologie hindurchgegangen.

Was die moderne Welt gegenüber der ganzen Vergangenheit kennzeich

t, ist die Selbständigkeit des Menschen in seinem Tun und Denken in der elt. Sie ist nicht nur eine größere, sondern eine andere als je in einer üheren Zeit, da der Mensch sich im objektiven, sachlichen Denken ein nz neues und immer mehr verfeinertes Instrument geschaffen hat zur ewältigung seiner jeweiligen geschichtlichen Aufgaben in der Welt. Daß ch dieses Instrument wie alle mißbraucht werden kann, liegt nicht an ihm, ndern am Menschen. Aber „abgesehen davon, daß diese Selbständigkeit cht zurückgebildet werden kann, — alle Gedanken, die auf so etwas ge-n, sind romantische Träume; könnten sie verwirklicht werden oder wür-en uns auf irgendeine Weise die Mittel zu dieser Selbständigkeit genom-en, so wäre die Folge höchstwahrscheinlich ebenfalls ein unvorstellbares lend —, da sie eine legitime Folge des christlichen Glaubens ist, so kann ch niemand zu diesem bekennen, ohne sie auf sich zu nehmen" (V 458). urch die Selbständigkeit ist aber auch für den christlichen Glauben eine eue Situation entstanden, die „eine von Grund auf andere (ist) als die der enschen der urchristlichen Zeit". Daher ist heute auch die Kirche vor eine öllig neue Aufgabe gestellt, „wie sie noch niemals war, weil es eine geschicht-che Situation wie die unsrige noch niemals in der Geschichte der Kirche egeben hat" (V 459).

Wir müssen uns daher klarmachen, was die Selbständigkeit des moder-en Menschen bedeutet. Die Frage nach ihrer Bedeutung ist darauf gerich-et, was *zugleich* damit gesagt ist, nicht aber, welche Folgerungen aus ihr u ziehen sind oder gezogen werden können.

Sie bedeutet in erster Linie, daß der Mensch durch keine „christliche Weltanschauung" mehr gebunden sein kann. Die große Bedeutung, die Luther auch für uns noch hat, zeigt sich nicht zum wenigsten darin, daß hm dies bewußt war und daß er den christlichen Glauben und die christ-iche Weltanschauung grundsätzlich voneinander unterschieden hat. Sie vird dadurch auch nicht vermindert, daß für ihn, der noch *vor* dem Durch-ruch des wissenschaftlichen Denkens lebte, nur die Bibel mit ihrem anti-en Weltbild auch die Grundlage seiner Weltanschauung sein konnte. Er laubte wie alle Menschen seiner Zeit, daß die Welt in sechs Tagen von Gott rschaffen worden sei, wie es im Schöpfungsbericht der Bibel zu lesen ist, nd daß Adam als der erste von Gott erschaffene Mensch mit Eva im Para-ies lebte. Über Kopernikus, sagte er, daß er die ganze Astronomie umkeh-en wolle und sich etwas Eigenes mache, und bekannte sich „auch in diesen Dingen, die er so durcheinanderbringt", zum Glauben an die Heilige Schrift. Allein er war „nicht der Meinung, daß dieser selbstverständliche weltanschau-iche ‚Glaube' schon christlicher Glaube sei" (V 431). Daher war sein zentra-es Anliegen die Scheidung der „beiden Reiche", des weltlichen und des eistlichen, und zugleich die Scheidung von Vernunft und Glauben, Gesetz

und Evangelium, Weltanschauung und Glauben. Trotzdem ist es heute nicht mehr möglich, unmittelbar bei Luther anzuknüpfen. „Die bloße Wiederholung seiner Theologie nutzt uns noch nichts. Luther ist für uns heute nicht mehr unmittelbar verständlich . . . Es ist zu viel in der Geschichte des Geistes geschehen, die zwischen ihm und uns liegt" (V 430).

Die christliche Weltanschauung gehört zum objektiven Denken, „das ohne persönlichen Einsatz gedacht ist" — also zum Bereich des Mitteilbaren. Daher können wir durch sie nicht mehr wie der antike und der mittelalterliche Mensch gebunden sein. Das ist nicht mehr möglich, weil zwischen ihm und uns die Wissenschaft steht, durch die der entscheidende Schritt in der Auflösung der mythischen Welt der Weltanschauung getan wurde. Die Weltanschauung, die früher das Tun und Verhalten der Menschen bestimmte, hat ihren autoritativen Charakter verloren, der seine Wurzel in der mythischen Einheit hatte. Es ist bloße Romantik, den vorwissenschaftlichen, mythischen Menschen als solchen für gottnäher zu halten. Gogarten betont mit Nachdruck, daß die wissenschaftliche Neutralisierung und Entzauberung der Welt, die durch die moderne Naturwissenschaft vollendet wurde, durch den christlichen Glauben begonnen wurde (V 456), und daß daher auch „auf die Natur gesehen, die Wirklichkeit, in der wir leben, nicht mehr eine Welt des Wunders ist, sondern die von der Wissenschaft erforschte und zu erforschende, von der Technik beherrschte Welt, und, auf die Geschichte gesehen, . . . daß die Bibel die göttliche Autorität verloren hat, die sie über anderthalb Jahrtausende für das weltanschauliche Denken des Abendlandes gehabt hat" (V 460).

VIII.

Natürlich kann es in der Zweideutigkeit alles Menschlichen nicht anders sein, als daß mit der Selbständigkeit des Menschen die Gefahr verbunden ist, daß sie ihre Grenze überschreitet und in Eigenmächtigkeit und Willkür übergeht. Da die kirchliche Apologetik die Gefahr schon in der Selbständigkeit selber, nicht erst in der „Säkularisierung der Selbständigkeit", sieht, gibt es für sie keinen Ausweg, der sie nicht in Gegensatz zur Geschichte selber bringt. Für Gogarten dagegen, der die Gefahr des modernen Menschen darin sieht, daß er sich mit seiner Selbständigkeit aus sich selber versteht und auf sich selber stellt, lautet „die Frage, die uns in unserer Situation gestellt ist, wie wir, *die Selbständigkeit behauptend*, ohne die wir ja nicht in unserer Situation standhielten, uns als *die durch Gottes Wort Gebundenen* verstehen können" (V 460). Die Antwort, die er darauf gibt, ist in dem Satz enthalten, daß es „keinen Weg zu Gott gibt an der Wirklichkeit vorbei", und daß wir „nur als die Selbständigen, die wir sind, das in der Bibel bezeugte Wort Gottes hören können und auf es antworten sollen" (V 459). Daher knüpft sich an die erste Frage sogleich die andere, „ob nicht vor dem Worte Gottes, *wenn*

r es als die Selbständigen hören, unser geistiges Selbstbewußtsein bis in den efsten Grund hinein erschüttert wird, und das Wort ‚Ich' einen von Grund if anderen Sinn erhält, als es in der modernen Philosophie hat" (V 461). Was ist mit diesen Sätzen gesagt? Was heißt es, daß wir nur als die Selbändigen das Wort Gottes hören können, während andere Theologen der Meiing sind, daß wir es als Selbständige gerade nicht zu hören vermögen? Wir önnen uns im Ernst unserer Selbständigkeit nicht entledigen, denn wir blein auch dann noch in ihr, wenn wir uns aus ihr in eine eingebildete Welt üchten. Damit wird nur ein anderer Gebrauch von ihr gemacht. Auch die omantiker können nicht über ihren eigenen Schatten springen. Wir können cht mehr in das mythische Gehäuse der Weltanschauung zurückkehren, enn auch wenn wir es als eine Kulisse um uns bauen, bleiben wir als ihre sthetischen Betrachter doch draußen stehen. Auch wenn wir uns die ganze ristliche Wahrheit der Barth'schen Theologie bis zu ihren äußersten Fiessen zu eigen machen, stehen wir unserer Wirklichkeit doch nur mit nem intellektuellen Wissen gegenüber. Nur wenn wir in der Wirklichkeit nserer geschichtlichen Stunde, und das heißt in unserer Selbständigkeit blein, erschließt sich auch das Wort Gottes in seiner konkreten Wirklichkeit.

Das ist aber noch nicht alles: Wir können das Wort Gottes nur als Selbändige hören, weil die Selbständigkeit nicht eine teilhafte sein kann – was bliebe dann von ihr übrig? —, sondern der Mensch nur beides zuleich sein kann: ganz selbständig und ganz abhängig. Daß der Mensch eine *ganze* Existenz von Gott empfängt, bedeutet aber, daß er auch *nur* als elbständiger in seinem tiefsten Selbstbewußtsein um seine Abhängigkeit eiß; und weiter, daß nur das Gottesverhältnis des Selbständigen in dem ewußtsein besteht, daß er seine Existenz von Gott empfängt, während s ohne die Selbständigkeit für ihn nur das Wissen und die Anerkennung er objektiven Wahrheit und des Gesetzes gibt.

Das führt uns noch einen Schritt weiter: Seine Selbständigkeit ist es, ie den Menschen zum *Einzelnen* macht, nicht im Sinne des in sich und für ich isolierten Individuums des falsch verstandenen Individualismus, sondern der „Individualisierung und Subjektivierung der menschlichen Existenz" (V 472). Sie ist nicht die leere Autonomie der völligen Ungebundenheit, sondern der positive Kern, der den Menschen erst zur Bindung befähigt und der nur in der Beziehung zu seinem Gegenüber in Erscheinung ritt. Diese Individualisierung macht den Einzelnen zum Träger alles geistien Lebens. Auf ihr beruht es, „daß es für uns nicht mehr objektive Wahrheit gibt, wie sie es für das antike und mittelalterliche Denken gegeben hat" V 472), und daß wir auch die Aussagen des christlichen Glaubens „nicht ehr als objektive und allgemeingültige Aussagen verstehen können, ... ondern nur als subjektive Aussagen" (V 473).

Gogarten sagt: „Die Subjektivität des christlichen Glaubens ist die Inwendigkeit des durch den Anruf Gottes auf sich, nach innen gewendeten Menschen" (V 173). Anders wäre zu sagen: Sie ist das, was den Menschen zur Person macht, was im Grunde immer gemeint war, wo von der menschlichen „Seele" gesprochen wurde, — doch müssen wir hinzufügen, auch da noch gemeint war, wo die Menschen selber nicht mehr verstanden, was sie sagten. Denn hier geht es um das, was nicht objektiv gefaßt und ausgesprochen werden kann und was sich daher aller Aussage entzieht, auch da noch, wo man meint, es trotzdem als „Seele", „Person", oder wie immer, objektivisieren zu können. Man versteht daher diese Worte nur, wenn man weiß, daß sie nichts Gegenständliches aussagen, sondern nur noch Hinweise sind auf das Unsagbare, Nichtobjektivierbare.

Da die Aussagen des christlichen Glaubens subjektive Aussagen sind, können sie auch nur subjektiv verstanden werden, in unserem innersten Selbstbewußtsein, d. h. da wo wir *wirklich überzeugt* und ihrer *gewiß* sind. „Sie hören auf, wahr zu sein, sobald man sie außerhalb dieser Subjektivität als objektive und allgemein gültige Aussagen meint verstehen zu können" (V 174). Daher gibt es für uns als die Selbständigen „eine wirkliche Gebundenheit nur noch im innersten Selbstbewußtsein. Also nur dort, wo eine Bindung von der Welt her für uns schlechterdings unmöglich ist. Jede andere als die im innersten Selbstbewußtsein wäre eine selbstgewählte und darum keine echte" (V 461).

Die Selbständigkeit unseres Hörens ist nicht ein „liberales" Zugeständnis an den Menschen, sondern es ist die Forderung an das uns gegebene Personsein, von dem wir gerade da, wo wir vor Gott stehen, Gebrauch zu machen haben. Daher „*sollen*" wir ihm als die Selbständigen antworten. Dagegen geschah es da, wo die Selbständigkeit des Hörens fehlte, „daß an die Stelle dieses Glaubens der weltanschauliche Glaube trat, der sich nicht auf das gründet, was die Bibel *sagt*, sondern auf die Tatsache, daß etwas in der Bibel steht. Der Glaube an die Bibel (d. h. das „Wort Gottes") gründet sich dann darauf, daß sie als das von Gott unmittelbar inspirierte Buch angesehen wird, in dem jedes Wort die Autorität Gottes hat" (V 462).

Was ist es aber nun, was mit dem Wort Gottes gemeint ist? Daß wir ihm gegenüber selbständig sind, heißt, daß es *alles* das *nicht* sagt, was der Weltanschauung angehört. Es ist das Wort, das den Menschen als Einzelnen anspricht und ihn damit zur Person macht. Dadurch sagt es uns, daß wir Person sind — das „Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung" — daß wir in der Welt selbständig, also von der Welt frei sind, und es sagt daß wir unser Personsein, unsere Selbständigkeit und Freiheit, von Gott haben, d. h. weder aus uns selber, von Natur, noch auch auf Grund unseres eigenen Tuns. So sagt Gogarten, daß wir gerade damit der Welt ausgelie

rt wären, ja daß wir uns gerade damit, daß wir uns die Freiheit *selber* eben wollen, an die Welt verlieren, da wir damit unser eigenes Tun über-rdern. Daß wir unser Personsein von Gott empfangen, ist nur ein anderer usdruck dafür, daß wir Gott gehören. „Gottes Gesetz kennt nur eine *ein-ge* Forderung. . . . daß ich Gott gehöre" (K 120). Das ist nicht ein Schluß, en wir erst zu ziehen haben, sondern es ist so evident, wie daß die Grenze nde und zugleich Anfang eines Neuen ist. Es ist nur das Verständnis des-n, was mit der Selbständigkeit gesagt ist, nicht ein objektives Wissen ber unsere Existenz, sondern das Verständnis unserer Existenz, das nur n Selbstverständnis sein kann. Denn das selbständige Verstehen versteht icht nur, was die Worte sagen, sondern was *mit* ihnen gesagt ist, also das, as in und zwischen den Worten verborgen ist. Daß wir nur als Selbständige as Wort Gottes verstehen können, heißt daher, daß wir in ihm unsere elbständigkeit, die wir von Gott haben, *zugleich* als unsere Gebundenheit Gott verstehen. Es handelt sich nicht um etwas Neues, das, nachträglich och hinzukommen und in Betracht gezogen werden muß, damit unsere elbständigkeit nicht in Selbstmächtigkeit ausarte, sondern nur um das ehen und Sichklarmachen der anderen Seite.

Das Verständnis des Wortes Gottes ist also das Verständnis unserer eige-en Existenz, nicht ein objektives Verständnis Gottes und seines Wollens nd Handelns mit den Menschen. Denn da es unsere eigene Selbständigkeit t, die wir damit verstehen, gibt es keine Möglichkeit, Gott „objektiv", hne Bezug auf uns selber zu verstehen. Daher ist es wirklich so, daß das Verständnis des Wortes Gottes nur darin bestehen kann, daß „das ‚Ich' inen von Grund auf anderen Sinn erhält" und daß unser Gottesverhältnis, überhaupt „Religion", nur darin bestehen kann, daß wir uns in unserem nnersten Selbstbewußtsein als die Selbständigen und zugleich in ihm Ge-undenen verstehen.

IX.

Die beiden Bücher Gogartens stellen im einzelnen noch viele Fragen, uf die hier nicht eingegangen werden kann. Hier konnte nur in großen Zügen *die radikale Umkehrung* gezeigt werden, die Gogarten vollzieht, in-dem er das Christentum nicht als eine absolute, zeitlose Wahrheit dem Men-chen entgegenhält, sondern davon ausgeht, daß wir nur als die Menschen nserer heutigen geschichtlichen Situation Christen sein, d. h. das Wort Got-es hören können, und daß damit, um der Selbständigkeit des Menschen in er Welt willen, für das Christentum eine völlig neue Frage gestellt ist, ie sie in seiner bisherigen Geschichte noch nie gestellt war [1]). Da er in der

1) Gogarten gibt in seinen beiden Büchern die Theologische Antwort auf ie von mir im „Merkur" Heft 12 (Jahrg. 1949, 2. Heft S. 131 ff.) gestellte Frage an die Theologie". Seine Antwort ist jedoch nicht durch diese Frage

Selbständigkeit des Menschen eine legitime Folge des christlichen Glaubens sieht, führt ihn seine Frage zwar in einen scharfen Gegensatz zur gegenwärtigen christlichen Kirche, die in der Selbständigkeit des Menschen nur einen Abfall vom Christentum sieht, aber nicht zur christlichen Tradition überhaupt und zu ihren Wurzeln in der Verkündigung Jesu.

Was hat diese Umkehrung zu bedeuten? Sie macht dem heutigen Menschen klar, auf welchen Gründen seine Fremdheit gegenüber dem Christentum beruht, zugleich aber, daß diese Fremdheit keinen unversöhnlichen Gegensatz zum Christentum bedeutet. Das ist nicht nur eine Konzession an die Gegenwart, wie die Unentwegten sagen werden. Das Christentum ist immer, solange es lebendig war, mit der Geschichte gegangen; wenn die Kirche sich heute mit einer absoluten Wahrheit — die doch auch nur die Wahrheit einer früheren Zeit ist! — in Gegensatz zur Geschichte stellt, so ist das kein Zeichen von Vertiefung, sondern von innerer Erstarrung, deren Züge im Christentum der Gegenwart immer deutlicher zutage treten. Es sei nur darauf hingewiesen, daß wir, wie Gogarten sagt, seit der Reformation keine Sprache mehr haben, mit der wir von Jesus angemessen sprechen können. Wir können aber von ihm richtig nur in unserer eigenen, nicht in einer überkommenen Sprache sprechen, wie von allem, was zu unserem eigenen Leben gehört und in ihm eine Wirklichkeit hat" (V 18).

Unsere eigene Sprache kann nur die sein, die wir Wort für Wort verantworten können und bei der wir nicht in ein verlegenes Schweigen geraten, wenn wir gefragt werden — oder uns selber fragen —, was wir damit meinen. Wer kennt heute nicht das tiefe Unbehagen, das uns überfällt und dessen wir uns nicht erwehren können, wo wir „christliche" Worte hören, deren Ernst wir dem Redenden nicht mehr zu glauben vermögen. Wir sehen heute viele, besonders aus der Welt der Literatur und des Geistes, die sich wieder einer der christlichen Kirchen zugewandt haben, und es kommen uns häufig Äußerungen von ihnen zu Ohren, in denen sie sich die mythische Sprache der christlichen Weltanschauung zu eigen machen. Aber immer hinterlassen sie uns die Frage, wie sie es fertig bringen, die christlichen Worte zu sagen, ohne in ihrem Innern den Widerspruch zu empfinden, indem sie zu

---

veranlaßt, da seine Bücher schon vor ihrem Erscheinen im Druck waren. Kein Theologe hat darauf eine unmittelbare Antwort gegeben. Das muß leider festgestellt werden, obwohl heute so viel die Rede ist vom Gespräch zwischen Theologie und Laien.

Die Frage an die Theologie war darauf gerichtet, was das durch die Wissenschaft veränderte Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit für die Theologie zu bedeuten hat. Diese Frage ist im Grunde die gleiche wie die Gogartens, nur ist sie bei ihm eingeschlossen in die weiter gestellte Frage, was die Selbständigkeit des Menschen in der Welt für sein Verhältnis zu Gott bedeutet.

rer geistigen Welt stehen. Ist es nicht gerade das Amt der Geistigen, das Wort rein zu erhalten, und gehört es dazu nicht auch, den Widerspruch wischen unserer geistigen Welt und der christlichen Sprache nicht zu verugnen und sich ihm nicht durch einen Sprung in eine Welt zu entziehen, ie für sie nur noch eine ästhetische oder romantische Bedeutung haben kann? Wenn auch bei Gogarten noch nicht alle Fragen, die aus dem Widerpruch der modernen Welt und des Christentums entspringen, eine einfache ntwort gefunden haben, so fällt doch bei ihm vor dem Ernst, mit dem er ch dem Widerspruch stellt, jenes Unbehagen von uns ab.

X.

Nur für den auf sicherem Grund Seßhaften gibt es Dauer und nur das auernde kann Gegenstand einer objektiven Wahrheit sein. Auch wir werden einst, am Ende unserer Wanderung wieder seßhaft werden und wieder n festen Hause der Wahrheit — nicht der absoluten, sondern der geschichtchen Wahrheit, — wohnen. Aber jetzt sind wir unterwegs, in einer geschichtlichen Wandlung begriffen, die alle Wahrheit der Vergangenheit hinter sich gelassen hat und deren Ziel noch so weit ist, daß wir es nicht sehen. Wir haben aus der Vergangenheit keine Maßstäbe mehr, an die wir uns halten können, und wir haben noch keinen Zielpunkt, der uns den Weg weist. Wir sind auf uns selber zurückgeworfen, auf unsere eigene Existenz, und nur von Schritt zu Schritt können wir über unseren Weg entscheiden. Daß wir uns selber nicht verlieren, ist jetzt das Entscheidende. Da wir nur noch unsere Existenz haben, bleibt unserer Besinnung auch nur noch die Frage, was diese Existenz ist. Sie ist uns nur in unserem Selbstverständnis gegeben, nur in der Besinnung auf das, was uns Schritt um Schritt tun läßt, ohne daß wir uns an etwas anderes halten können als an die Gewißheit unser selbst.

Daran wird uns klar, wie weit wir entfernt sind von dem liberalen Subjektivismus, der in einer Zeit, die noch Dauer und Wahrheit hatte, das Recht des eigenen Empfindens dem Objektiven entgegensetzte. Wie lange ist das her! Heute wissen wir, daß wir verloren wären, wenn unsere Existenz nichts anderes wäre als jenes eigenwillige Subjekt, um dessen Freiheit wir einmal kämpften. Wir sehen aber auch, daß jenes Subjekt seinen Kampf gegen die Ordnung nur führen konnte, weil es im Hause der Ordnung und der Wahrheit noch gesichert lebte. Damals konnten wir noch nichts ahnen von der bloßen Existenz, die das Letzte ist, das dem Menschen noch bleibt, wenn er am Ende der Wahrheit steht.

Das ist die Situation, in der Gogarten seine Frage stellt. Sie ist aber eine andere als die der Existenzphilosophie, da er nicht von der *abstrakten* Grenzsituation der Existenz ausgeht, sondern von der konkreten geschichtlichen Situation des wirklichen Menschen.

Hans-Georg Gadamer

Erich Frank: Philosophical Understanding and Religious Truth

Von Hans-Georg Gadamer

Erich Frank, lange Jahre Heidelberger Privatdozent und dann Professor in Marburg, nach seiner Emigration Professor in den Vereinigten Staaten, ist im Sommer 1949, als er auf einer Besuchsreise zum ersten Male wieder europäischen Boden betrat, einem Herzschlag erlegen.

In der philosophiegeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich Frank durch sein gelehrtes und temperamentvolles Buch über „Platon und die sogenannten Pythagoreer" einen Namen gemacht. Die Leser dieser Zeitschrift werden sich im besonderen der ausgezeichneten Rezension von Jaspers' philosophischem Hauptwerk entsinnen, in der Frank ebensosehr seine innere Verbundenheit mit dem Philosophieren von Karl Jaspers bekundet hat, wie seine Fähigkeit zur geschichtlichen Durchleuchtung der Gegenwart (1933, S. 301 ff.). Inzwischen aber hat er drüben ein philosophisches Buch erscheinen lassen, 1945 in 1. Auflage, das seine eigenen philosophischen Anliegen an einem für ihn wie für das gegenwärtige Philosophieren zentralen Punkte zur Darstellung bringt[1]). Eine erste Behandlung dieses Buches findet sich in „Theologische Rundschau" 1949, S. 245 f. Solange Franks umfassende Studien zur griechischen Philosophie nicht in literarischer Form einen Abschluß und öffentliche Mitteilung gefunden haben, sind diese sechs im Bryn Mawr-College gehaltenen Vorlesungen sein eigentliches Vermächtnis. Und wirklich vereinigen diese Vorlesungen alle Vorzüge seines Denkens: einen umfassenden philosophiegeschichtlichen Horizont mit großartig detaillierter Gelehrsamkeit, konkrete Nähe zu dem modernen Leben und seinen geistigen Antrieben mit Perspektiven voll Entschiedenheit und Kühnheit.

Frank stellt das alte Thema des Verhältnisses von Wissen und Glauben, Philosophie und Religion, vor den ganzen Hintergrund seiner ehrwürdigen Geschichte. Aber da er es in seinem gegenwärtigen Stande aufsucht, ist in dem ganzen reichen philosophiegeschichtlichen Inhalt des Buches keine Zeile, die nicht der Selbsterhellung des gegenwärtigen Bewußtseins diente. Vielleicht darf man es als einen geistigen Beitrag Amerikas zu dem in diesem Buche sich darstellenden Denken vermerken, daß Frank mit größter Unbefangenheit die wirklichen Antriebe des modernen Lebens — und keines-

1) Erich Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, London, New York, Toronto 1945. X u. 209 S.

wegs bloß die mehr oder minder museale Spiegelung derselben im Bereich der Schulphilosophie — aufnimmt.

Es ist zwar gerade auch im deutschen Denken der letzten Jahrzehnte — in der „existenzphilosophischen" Kritik am Idealismus, bei JASPERS wie bei HEIDEGGER — ein neues Element des Gedankens gewonnen worden, das den alten Gegensatz von Schule und Leben, der seit SCHOPENHAUERS Tagen zu einem unauflöslichen Konflikt zugespitzt schien, von innen her aufzulösen vermag. Aber der Tatsachensinn des angelsächsischen Geistes und der pragmatistische Einschlag, der dort selbst extrem scientifischen Strömungen positivistischer Art das Gepräge gibt, stellt für diese Aufgabe zumindesten ein besonders günstiges Klima dar. In der Tat hat das Denken Erich Franks, dem es an phantasievoller Kühnheit der Perspektiven und Radikalität der Thesen nie fehlte, durch das Maß des Realen, auf das es hier bezogen bleibt, an Konsistenz und Fruchtbarkeit gewonnen.

Die erste Vorlesung handelt von der „Natur des Menschen". Sie geht davon aus, daß der Konflikt von Religion und Philosophie durch den Sieg der modernen Aufklärung entschieden scheint. Frank bemerkt mit Recht (5), daß diese moderne Aufklärung in den westlichen Ländern in zwei Schritten verlaufen ist: im 18. Jahrhundert innerhalb der herrschenden Gesellschaftsklassen, sodann aber — unterbrochen und verzögert durch den Aufstieg der religiös noch stärker gebundenen Mittelklassen, der sich im Zuge der Demokratisierung der Welt vollzog — aufs neue eingesetzt hat und jetzt erst zu voller Universalität vordringt. (Frank hat nicht ausdrücklich gesagt, daß es die sozialistische Bewegung war, die in Europa im Laufe der letzten hundert Jahre die Masse der Industriearbeiterschaft mit den Parolen der Aufklärung durchsetzte und damit eine vermittelnde Rolle spielte, die die geschichtliche Kontinuität der Aufklärungsbewegung herstellt.) Die Vorlesung entwickelt nun die Aporien der modernen Aufklärung, welche sowohl die intellektuelle wie die moralische Souveränität des Menschen an den Grenzerfahrungen der Existenz in Frage stellen. Der Sache nach ist es Jaspers Lehre von den Grenzsituationen, die Frank hier geltend macht und deren Ursprung aus der kantischen Kritik Frank selbst ehedem in der genannten Rezension nachgewiesen hatte. Doch geht Frank wohl einen bedeutsamen Schritt weiter, wenn er selber ausdrücklich auf die platonische Dialektik hinweist. Denn das bedeutet, daß die Erfahrung des Widerspruches nicht in der Vernunft oder der endlichen Existenz des Menschen ihren Ursprung hat, sondern in einem Antagonismus im Sein selber (15).

Frank gewinnt hieraus als das Thema seines ganzen Buches die Frage, ob nicht der religiöse Glaube, in dem sich die menschliche Existenz ihrer Abhängigkeit bewußt ist, auch dann noch eine Bedeutung behält, wenn er durch die Aufklärung zersetzt wird, mit anderen Worten: ob in der Be-

grenzung des menschlichen Daseins und Denkens nicht eine philosophische Wahrheit gelegen ist, die gültig bleibt.

Das wird zunächst an dem Problem der Existenz Gottes zum Austrag gebracht. Frank betont mit Recht, daß alle Gottesbeweise der Tradition bereits den Glauben an Gott voraussetzen und daher vor der modernen Aufklärung als Beweise nicht bestehen können. Aber er vermag dagegen zweierlei zu erinnern: zunächst daß diese Gottesbeweise in der Ausarbeitung, die sie in der klassischen Antike erfuhren, überhaupt keine eigentlichen Existenzbeweise waren, denn die antiken Menschen sahen ja das Göttliche als in der Welt selbst gegenwärtig an. Die Gottesbeweise „dienten in erster Linie dazu, die wahre Natur, das Wesen ihrer Götter zu erweisen, und nicht eigentlich ihre Existenz" (33). Erst mit der Jenseitigkeit Gottes wird seine Existenz zum Problem. Aber auch Beweisversuche, wie der ontologische Beweis ANSELMS setzen den Glauben an Gott voraus. Mit der Ausschaltung dieser Voraussetzung des Glaubens, die der Sache nach bei DESCARTES zuerst vorliegt, werden diese Beweise selber hinfällig. Das hat KANT dann in aller Grundsätzlichkeit bewiesen. Es ist eine interessante Wendung, die Frank aus diesen bekannten Tatsachen nimmt, daß nämlich die falsche *Überlastung* dieser Beweise im neuzeitlichen Denken dem philosophischen Atheismus in Wahrheit Vorschub geleistet hat. — Das zweite, was noch viel wichtiger ist: die Verborgenheit des christlichen Gottes bedeutet, daß das Suchen der Philosophie nach Gott nicht mehr in die Welt blickt, sondern den Suchenden auf sein eigenes Bewußtsein zurückwirft. KIERKEGAARDS extremer Willenssprung in den Glauben legt nur ein allgemeines Problem des Christentums — gegenüber dem heidnischen Glauben an die welthafte Nähe der Götter — bloß. Das Entscheidende dabei ist, daß eben deshalb gerade durch den christlichen Gottesbegriff der radikale Abfall von Gott, das „experimentum medietatis" (um auf den Titel der Studie von WALTER REHM anzuspielen) ermöglicht ist. Frank weist mit Recht darauf hin, daß der antike Atheismus im Grunde gar nicht die Existenz der Götter leugnete, sondern eine Vernunftreligion vertrat, und daß selbst noch der moderne, wahrhaft radikale und verzweifelte Atheismus eine Art Beweis oder Bezeugung Gottes ist, eine Art negativer Theologie. Denn allerdings kann von Gott, so wie das Christentum ihn versteht, Existenz ja doch nicht im Weltsinne dieses Wortes ausgesagt werden, sondern nur im analogischen Sinne. — An dieser Bemerkung ist sicher richtig, daß die moderne Gottesleugnung einen Wandel in der Ontologie anzeigt. Es ist der Sieg des nominalistisch-naturwissenschaftlichen Begriffs von Realsein, der den Begriff des Atheismus im modernen Sinne zugespitzt hat. Seither stellen die Probleme der Entmythologisierung, d. h. der Versöhnung oder auch nur der Vermittlung des wissenschaftlichen Weltbildes

mit dem der religiösen Überlieferung eine immer neu zu lösende und immer neuen Anstoß gebende Aufgabe dar. Franks Berufung auf das Prinzip der Analogie hält sich freilich in Abhängigkeit von der Idee der „negativen Theologie". Bleibt sie damit nicht im Grunde auch in Abhängigkeit von dem modernen Realitätsbegriff und wird um ihren eigentlichen Sinn verkürzt, den Sinn der analogia entis, demzufolge das Sein Gottes der terminus der Analogie des Seins ist?

Das sind weitreichende Fragen, denen die Musterung der Geschichte der Gottesbeweise nur soweit dient, als sie dem „modernen Denken" dadurch den Anschein der Selbstverständlichkeit nimmt, daß sie es mit dem antiken und dem frühen christlichen Denken konfrontiert. Dem gleichen Ziele dient das dritte Kapitel „Schöpfung und Zeit". Hier liegt ja die Abhebung gegen das Griechentum besonders nahe, und auch hier wird aus dieser Abhebung etwas für das Sachverständnis Wesentliches gewonnen. Die Lehre von der Schöpfung ist als kosmologische These unvertretbar. Sie setzt die Jenseitigkeit Gottes voraus, mithin die Auflösung der antiken Gleichung von Gott und Welt. Daher hat die Lehre von der Schöpfung keinen kosmologischen Sinn, sondern sie formuliert die wesenhafte Zeitlichkeit und Kontingenz aller Dinge. Diese Interpretation des Schöpfungsgedankens liegt übrigens ganz in der Linie des augustinischen Denkens. Denn Augustin ist es gewesen, der die innere Verknüpfung der Schöpfungslehre mit dem Problem der Zeit im elften Buch der Confessionen erkannt hat. Ich rechne es zu den Verdiensten des Frankschen Buches, daß es die Notwendigkeit dieses Zusammenhangs verständlich gemacht hat. Im antiken Denken konnte der Bezug von Zeit und Seele im Grunde kein Problem darstellen. Auch wo er berührt wird, wie in der Zeitanalyse des Aristoteles, spielt er nur nebenbei mit. Denn Seele ist ja welthaft gedacht (z. B. als Gestirnseele). Das ändert sich mit dem christlichen Seelenbegriff. Im christlichen Bewußtsein tritt der objektiven Weltzeit die subjektive Zeit gegenüber, die nun nicht mehr kyklisch, sondern zukunftbezogen und damit innerlichgeschichtlich ist. Selbst die „wahre Gegenwart", die allein die Gottes ist, wird vom christlichen Bewußtsein zukünftig-jenseitig im Glauben und in der Hoffnung gegründet. Was im Gedanken der Schöpfung philosophisch gedacht ist, ist also die mit allem Zeitdasein, auch dem unserer menschlichen, vernünftigen Existenz gesetzte Begrenztheit[1]).

Die grundsätzlichen Fragen, die im 2. Kapitel des Buches angerührt wurden, werden im 4. Kapitel, „Truth and Imagination" überschrieben, ausdrücklich. Wieder wird von dem modernen Denken ausgegangen, für

1) Siehe dazu den nach seinem Tode erschienenen Aufsatz Franks „The Role of History in Christian Thought" in The Duke Divinity School Bulletin XIV 3 (Nov. 1949), S. 66—77.

das Gott ein bloßes Produkt der Einbildung (Imagination) ist und keine objektive Realität hat. Es fragt sich aber, ob der Gegensatz zwischen Einbildung und objektiver Realität ein echter und ausschließender Gegensatz ist. Denn worauf auch immer man den Begriff einer objektiven Realität gründen mag, auf perception, auf praktische Erfahrung oder was sonst immer ist darin „imagination" wirksam, d. h. immer ist eine grundsätzliche Inkongruenz zwischen Wissen und Gewußtem gegeben. Insofern ist der Begriff der „reinen Wahrheit" ein Unbegriff. Während nun im Bereich der Erkenntnis die Mitwirkung der „imagination" eine Beeinträchtigung der Möglichkeit der Wahrheit darstellt, ist sie im Bereich der Künste die eigentliche Basis. Denn hier ist „imagination" produktiv und erzielt eine tiefe, alle Wissenschaft übertreffende subjektive Wahrheit, aber freilich diese Wahrheit vermag keinen echten Anspruch auf Wirklichkeit zu erheben. Lediglich im religiösen Glauben liegt beides vor: produktive „imagination" und doch Wirklichkeitsanspruch. Zwar hat die religiöse Skepsis den Anteil der „imagination" an den religiösen Vorstellungen gegen den Wahrheitsanspruch der Religion gekehrt und von früh an den Anthropomorphismus in den religiösen Vorstellungen der Menschheit nachgewiesen. Aber die skeptische Konsequenz, die aus diesem Nachweis gezogen wird, ist haltlos. Denn trotz der Menschlichkeit dieser Vorstellungsweisen ist das in ihnen Gemeinte offenbar — gerade im Unterschiede zur Einbildungskraft der Kunst — als real gemeint. Die Wahrheit der Religion ist also sofern sie auf „imagination" beruht, gewiß der der Kunst verwandt, und dennoch ist sie nicht nur subjektiv. Frank folgert aus dieser Sachlage eine Revision des Begriffs der „reinen Wahrheit". Wahrheit ist nicht unmittelbar angemessener Ausdruck des Seins selbst. Das gilt nur etwa für die mathematischen Wahrheiten, deren Sein hinwiederum kein reales ist. Wahrheit ist vielmehr die Angemessenheit des Ausdrucks des Seinsverhältnisses zwischen Wissen und Sein. Religiöse Wahrheit ist also freilich „existentielle" oder „essentielle" und nicht einfach „objektive" Wahrheit. Denn „imagination" hat an ihr teil. Aber gleichwohl ist sie Ausdruck einer realen Beziehung, der zu Gott, und insofern Ausdruck der Realität der eigenen Existenz.

Der Mensch findet aber seine Realisation nur in der Geschichte. Daß die „Bestimmung des Menschen" auf dem Weg seiner geschichtlichen Erfahrung zu ihrer Realisierung heraufgeführt werde, dieser Perfektibilitätsglaube des 18. Jahrhunderts ist freilich auf Grund der furchtbaren Erfahrungen der letzten Jahrzehnte überall in Auflösung. Statt dessen erscheint die Geschichte als eine reale Macht, der der Einzelne auch dann erliegt, wenn er sich frei meint. Der Begriff der Ideologie ist kennzeichnend für diese neue Erfahrung der Macht der Geschichte. Die Erfahrung der

hnmacht des Einzelnen redet einem Glauben an das Fatum oder die Notendigkeit das Wort. Aber das Wesen der Geschichte erfüllt sich nicht in er Erfahrung und Entfaltung von Macht. Frank sucht das durch die egenüberstellung von Cäsar und Christus zu verdeutlichen. Nicht der Beründer des Imperium Romanum, sondern Christus hat Geschichte „gemacht", d. h. er hat eine geistige Umwälzung heraufgerufen, die wahrhaft eues sein und geschehen ließ. Nun ist es freilich aussichtslos geworden, us dem Unvorhergesehenen und Unscheinbaren solcher geschichtlichen Venden einen Glauben an die göttliche Vorsehung zu begründen. Der laube an den Sinn in der Geschichte, der von Gottes Plan gesetzt sei, ist urch die moderne Aufklärung zerstört worden. Aber gerade die Übermacht, die zu dem prometheischen Aufstand gegen Gott in der modernen Velt geführt hat, steht in einem unauflösbaren Bezug zu dem von Christus estimmten Säkulum. Insofern ist sie eine Manifestation von Sinn in der eschichte und damit eine — freilich entstellte — Manifestation Gottes. Die schöpferische Freiheit des Menschen ist selbst noch ein religiöser Beriff, aber einer, ohne den das Problem von Geschichte und Bestimmung les Menschen nicht auflösbar ist.

Man wird den postulatorischen Charakter dieses „Beweises Gottes aus ler Geschichte", d. h. aus der Übermacht der Gottlosigkeit in ihr, nicht verkennen. Auch Frank leugnet ihn nicht. Aber er rechtfertigt ihn grundsätzlich. Denn es ist unleugbar, daß sich hier ein Glaube auslegt, nämlich ler an die schöpferische Freiheit. Es ist SCHELLINGS Position gegenüber HEGEL, die Frank schon ehedem in dem Aufsatz in der Vierteljahrsschrift „Über den Begriff des Lebens" (V, 4) verteidigt und erneuert hat. In der Tat ist das die philosophische Konklusion, zu der Frank im Schlußkapitel „Geist und Buchstabe" schreitet, daß alle Philosophie nur einen zugrunde liegenden Glauben auszulegen vermag. Frank leitet diese methodische Selbstbegründung aus dem christlichen Begriff des „Geistes" ab, den er einleuchtend gegen den antiken wie modernen Begriff von Geist und Seele abhebt. Der „Geist" im christlichen Sinne ist der „Geist der Liebe". Der aber ist gerade keine menschliche Möglichkeit — alle menschlichen Möglichkeiten sind vielmehr „Buchstabe" und müssen im Geist gelesen und verstanden werden. Das gelte auch noch für die Wahrheit der Wissenschaft, soweit sie nicht bloße Mathematik ist. Weit mehr als dem Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs unterstehe alle Wissenschaft dem Prinzip der Analogie. Auch die Philosophie muß von sich wissen, daß sie Buchstabe ist, wenn sie in Analogien die Wahrheit ausdrücken will. D. h. aber sie muß sich durch etwas bestimmt wissen, was als letztlich religiös begründeter Glaube allem Vernunftgebrauch voraufliegt.

Überblickt man den Gedankengang des Frankschen Buches im ganzen,

so ergibt sich, daß nicht nur die Ausgangserfahrung der „Grenzsituation der Philosophie von Jaspers entspricht, sondern in gewissem Sinne auc die erkenntnistheoretische Position. Denn die Betonung des Prinzips de Analogie bei Frank hat wenig mit dem aristotelisch-scholastischen Ge danken der analogia entis zu tun, sondern ist ganz im subjektiven Sinn gemeint. Das Prinzip der Analogie entspricht also dem Lesen der Chiffern schrift, auf das Jaspers seine „Metaphysik" gründet. Doch gibt Frank der eine geschichtsphilosophische Begründung, durch die er sich von Jasper entfernt. Denn es ist für ihn keine zeitlose Möglichkeit der Existenz, sonder das im Christentum gesetzte Prinzip des „Geistes", das in dem analog schen Erkennen der Wahrheit wirksam ist. Jaspers dagegen hat gerade i seiner neuen geschichtsphilosophischen Schrift „Vom Ursprung und Zie der Geschichte" durch den Begriff der „Achsenzeit" die Bedeutung de christlichen Wende relativiert. Wenn alle drei großen Weltreligionen un -kulturen als Erfahrungsweisen der Transzendenz auf eine Stufe rücken ist die einmalige Voraussetzung des Christentums in der antiken Welt frömmigkeit und der von Frank daraus abgeleitete Charakter des radikale Atheismus der Moderne ohne echte Relevanz. Frank steht hier Schellin näher, als es Jaspers tut. Denn auch für ihn ist das Christentum das zurech gestellte Heidentum, nur daß er über diese Zurechtstellung hinaus auc seine moderne Entstellung im radikalen Atheismus von da aus verstehe Es ist offenbar ein dem Frankschen Buch verwandter Gedanke, den Jasper a. a. O. 174 erwägt: „Tiefer führt die These, eine Dialektik der geistige Entwicklung führe aus dem Christentum, getrieben von christlichen Mo tiven, zu einer so radikalen Wahrheitserhellung, daß diese Religion selbs aus ihren eigenen Kräften die Umkehr gegen sich bewirke. Aber diese Weg braucht wiederum nicht in die Glaubenslosigkeit zu führen. Im Übe gang schmerzvoller und gefährlicher Umschmelzung gehen zwar dogmat sche Positionen verloren, aber die Metamorphose der biblischen Religio bleibt möglich." Frank würde dem gewiß nicht widersprechen, aber e würde darauf bestehen müssen, daß die beschriebene Dialektik auch dan notwendig und zwingend bleibe, wenn die Selbstzerstörung der Religion de fernen und ins Innere gewendeten Gottes am Ende durch ihre innere (de Philosophen verstehbare) Wahrheit gebannt werde. Franks Gottesbewe aus dem Atheismus ist *wesenhaft* dialektisch, d. h. er entspringt einem i der Sache gelegenen Verhältnis. Es scheint mir daher bezeichnend, daß Fran über die subjektive Vernunftdialektik im Sinne Kants auf die objektiv Dialektik Platos zurückgeht. Es fragt sich, ob er in der Folge nicht g nötigt worden wäre, auch den subjektiven Charakter des Analogiedenken und damit den Jaspersschen Begriff der Metaphysik zu überwinden. Der die Dialektik der Geschichte ist kein bloßer Schein der Vernunft.

Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik

Nachtrag

Von Otto Eißfeldt

Frederick Victor Winnett, Associate Professor of Semitic Languages, University College, University of Toronto: The Mosaic Tradition. XII u. 219 S. 8°. University of Toronto Press, Toronto 1949.

Übersicht: Vergleich mit den Büchern Hellings, Simpsons und Noths. — Kritik an der Auffassung des Pentateuchs als einer Addition von parallelen Erzählungsfäden. Aufweisung einer Num—Ex und Dtn 27—34 zugrunde liegenden, im 10. Jahrhundert v. Chr. entstandenen und 100 bis 200 Jahre später im Nordreich schriftlich fixierten „Mosaischen Tradition", die durch eine im Dtn enthaltene Gegenschrift aus Kreisen der jerusalemischen Priesterschaft ersetzt werden sollte, aber von „P" mit dieser vereinigt worden ist. — Der aus Ex—Dtn für die ursprüngliche Mosaische Tradition in Anspruch genommene Stoff erzählenden und gesetzlichen Inhalts. — Zwei Komplexe daraus, die Zehnzahl der ägyptischen Plagen und die Zehnzahl der Fälle, in denen das Volk gegen Mose murrt, und Nachprüfung der für die Zuweisung dieser Komplexe an die Mosaische Tradition geltend gemachten Gründe. — Herkunft der Bileam-Erzählung. — Name und Lage des Gottesberges Horeb oder Sinai. — Analyse der „Sinai"-Gesetzgebung. — Das Itinerar des Wüstenzuges in der alten Mosaischen Tradition und in den auf die jerusalemische Priesterschaft zurückgehenden Erzählungen. — Lage von Elim. — Herkunft von Num 21 1–3. — Die dem Buche W.s bei dem augenblicklichen Stand der Pentateuchkritik zukommende Bedeutung.

Winnetts Buch, das dem Berichterstatter erst zuging, nachdem er die Würdigung der Bücher Simpsons, Noths und Hellings abgeschlossen hatte, hat es zum Unterschied von Hellings Arbeit, die eine wesentlich auf den Pentateuch gestützte Darstellung von Israels Frühgeschichte bietet, aber diesen nicht um seiner selbst willen untersucht, wie Simpsons und Noths Bücher in erster Linie mit der Analyse der uns im Pentateuch oder

doch in der größeren Hälfte von ihm erhaltenen Überlieferung zu tun und bietet — darin Simpsons Buch ähnlich — ihren ursprünglichen Bestand in englischer Übersetzung dar. Es unterscheidet sich aber wiederum von Simpsons und Noths Arbeiten darin, daß diese keineswegs bei der literarischen Analyse unseres Pentateuchs stehen bleiben, sondern — das gilt vor allem von Noths Arbeit — die auch den ältesten aus ihm herauslösbaren Erzählungen und Gesetzen vorangegangene Überlieferung bis in ihre letzten Wurzeln zu verfolgen sich bemühen, W.s Buch aber derartige Fragen kaum aufwirft. Zwar untersucht auch W.s Buch eine Überlieferung, wie es denn dieses Wort geradezu im Titel führt, aber bei der hier gemeinten Tradition handelt es sich um die etwa 1000 v. Chr. geformte Gestalt des Pentateuchstoffes, die 200 Jahre später im Nordreich schriftlich fixiert und — unter Hinzufügung mannigfachen neuen Stoffes — in nachexilischer Zeit von „P" mit der eigentlich zu ihrem Ersatz bestimmten deuteronomischen Darstellung der Mose-Zeit verschmolzen worden ist. Dem, was die im 10. Jahrhundert v. Chr. zur „Mosaischen Tradition" ausgestalteten erzählerischen und gesetzlichen Stoffe vorher an Schicksalen erfahren haben, geht W. nicht nach. Das hängt damit zusammen, daß er diese Tradition weithin für historisch hält (vgl. S. 34, 38, 39, 64, 66, 70 f., 159, 167), also offenbar für das von ihr verwertete Gut eine zuverlässige Weitergabe durch die zwischen ihr und der Mose-Zeit liegenden Jahrhunderte annimmt. So braucht er auch, anders als es Simpson und Noth getan haben, die Frage nach dem historischen Gehalt des von der mosaischen Tradition gebrachten Stoffes nicht um ihrer selbst willen zu behandeln, sondern kann sich auf gelegentliche Bemerkungen über die Zuverlässigkeit der alten mosaischen Tradition und die tendenzbedingte Unglaubwürdigkeit der aus den Kreisen der jerusalemischen Priesterschaft herrührenden Pentateuchteile beschränken.

Die durch den Namen WELLHAUSENs symbolisierte Pentateuchkritik — so beginnt W. sein Vorwort — hat sich durch die Aufspaltung der von ihr angenommenen Quellen J, E, D, P in viele Unterquellen selbst ad absurdum geführt und muß durch eine bessere Lösung des Pentateuchproblems ersetzt werden. Einen dahingehenden Versuch legt W. hier vor. Weil das, wie er meint, eine besonders überzeugende Beweisführung möglich ist, die sich ganz von selbst auf die Genesis auswirken wird, beschränkt er sich auf die Analyse von Exodus bis Numeri einschließlich einiger Stücke aus Dtn 27—34. Diesem Komplex — so lautet sein Ergebnis — liegt eine alte zuverlässige mosaische Tradition zugrunde, die in der solch literarische Aktivität begünstigenden Regierungszeit Davids und Salomos festere Gestalt angenommen hat, was noch nicht ihre schriftliche Fixierung zu bedeuten braucht, sondern zunächst in der Form mündlicher Überlieferung

geschehen sein kann und wird. Diese Festlegung der mosaischen Tradition schließt keineswegs aus, daß sie auch weiterhin noch Veränderungen erfahren hat, um so weniger, als ja zunächst noch an ihre Weitergabe in nur mündlicher Überlieferung zu denken ist. Ihre schriftliche Fixierung wird erst um die Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. stattgefunden haben, und zwar im Nordreich.

Der weitere Entwicklungsgang der nun schriftlich niedergelegten mosaischen Tradition ist aufs stärkste durch die Schicksale bedingt, die Israel in der Folgezeit erfahren hat, insbesondere dadurch, daß 722 v. Chr. das Nordreich, bis dahin Hauptträger der israelitischen nationalen Tradition, zusammenbrach und nun das Südreich sein geistiges Erbe übernehmen und erhalten mußte. Schon bald nach 722 hat der judäische König Hiskia neben der Einführung eines mit neuem nationalen Gehalt gefüllten Passah-Mazzoth-Festes eine revidierte Ausgabe der alten Überlieferung veranstaltet, in die Ex 32 1–24, die Erzählung vom „Goldenen Kalb", und damit ein scharfer Angriff auf Nordisraels Kultus und Priestertum eingefügt war. Ein paar Jahrzehnte später haben dann jerusalemische Priester eine gänzlich umgestaltete Version der alten Tradition zu schaffen begonnen, die schließlich die Form von Dtn 4 44—26 19 erhielt. Hierin waren die von der mosaischen Tradition gebrachten Gesetze, der kultische Dekalog von Ex 20 23–26 23 10–19 und das mosaische Ergänzungsgesetz von Ex 22 20–30 23 1–9, das dort hinter Num 21 35 gestanden hatte, durch den ethischen Dekalog von Dtn 5 6–21 und das eine starke Erweiterung und zugleich gründliche Verbesserung des mosaischen Ergänzungsgesetzes darstellende Korpus des Dtn (12 1—26 19) ersetzt. Diese Version der alten Tradition wurde im Tempel zu Jerusalem verborgen und 621 v. Chr. dort „aufgefunden", so daß jetzt zwei Versionen der mosaischen Tradition nebeneinander bestanden, die altüberlieferte und die neu aufgetauchte. Nach dem Exil haben jerusalemische Priester, die W. mit dem Siglum P bezeichnet, diese beiden Versionen zu *einer* Darstellung verschmolzen. Dabei wurden der alte kultische und der neue ethische Dekalog so vereinigt, daß jener auf einem ersten, dieser auf einem zweiten Steintafelpaar Platz fand, das alte mosaische Ergänzungsgesetz von Ex 22 20–30 23 1–9 und das eigentlich zu seinem Ersatz bestimmte deuteronomische Korpus aber in der Weise beide berücksichtigt, daß jenes, das nach der alten Tradition von Mose kurz vor seinem Tode in Moab bekannt gemacht war, also hinter Num 21 35 seine Stelle gehabt hatte, an den Horeb oder Sinai, also an seine jetzige Stelle, zurückgeschoben wurde, während das deuteronomische Korpus den ihm als Ersatz für das mosaische Ergänzungsgesetz von vornherein eingeräumten Platz behielt und als von Mose kurz vor seinem Tode veröffentlicht ausgegeben wurde. Die Tätigkeit von P hat sich aber keineswegs auf die Vereinigung der beiden

ihm vorliegenden Versionen der nationalen Tradition beschränkt, vielmeh hat er eine Fülle neuen Materials hinzugefügt, in erster Linie gesetzliche und genealogischer Art, Material, das vorher kaum in schriftlicher Fixierun vorhanden gewesen sein wird, sondern sich wohl in mündlicher Überliefe rung um die in Jerusalem gepflegte schriftliche Weitergabe der Traditio herumgerankt hat.

Die zu diesem Ergebnis führenden Einzeluntersuchungen sind in siebe Kapitel eingeteilt, von denen die ersten sechs die Plagen-Erzählunge (S. 3—15), die Bedrückung Israels und das Auftreten eines Befreiers (S. 1 bis 29), die Gesetzgebung (S. 30—56), Offenbarungszelt und Moses Schwiegervater (S. 57—69), die Wüstenwanderung (S. 70—120), die zehn Auflehnungs oder Versuchungsfälle (Murmurings or Testings, S. 121—154) behandeln, wäh rend das siebente die Entstellung der Mosaischen Tradition durch die jeru salemischen Priester (S. 155 bis 171) zum Gegenstand hat. Ein Appendi teilt in englischer Übersetzung die Stücke aus Ex—Num und Dtn 27—3 mit, die als die alte, also im 10. Jahrhundert v. Chr. mündlich, im 9 schriftlich fixierte Mosaische Tradition in Anspruch zu nehmen sind (S 173—206), und auf ihn folgt eine Kartenskizze der Sinaihalbinsel und d an sie angrenzenden Teile von Ägypten, von Arabien und von Palästina die den zwischen der alten Mosaischen Tradition und P bestehenden Unter schied hinsichtlich der Ansetzung des Gottesberges Horeb oder Sinai un der Stationen des Wüstenzuges bestehenden Unterschied veranschauliche will. Sach-, Autoren- und Stellenregister beschließen das Buch (S. 207—219

Eine einigermaßen zutreffende Vorstellung von der Gestalt der Ex b Num und Dtn 27—34 zugrunde liegenden Mosaischen Tradition, wie si W. glaubt erkennen zu können, läßt sich dem Leser wohl am besten da durch vermitteln, daß zunächst unter Beibringung von Inhaltsangaben un Nennung der betreffenden Verse die jener Tradition zugewiesenen Stück vorgeführt und die ihr abgesprochenen, also in irgendeinem Sinne a sekundär beurteilten, Stücke in Anmerkungen kenntlich gemacht werde und erst dann wenigstens ein Ausschnitt aus W.s Einzeluntersuchungen au seine Stichhaltigkeit hin nachgeprüft wird. Die der alten Mosaischen Trad tion zugewiesenen Stücke sind diese:

Ex 3 1–22 [1]) 4 1–18 [2]). 27–30 Moses Berufung; 5 1–23 6 1 [3]) Einleitung zu d Erzählung von den zehn ägyptischen Plagen; 7 14–25 (1.) Verwandlung d Nilwassers in Blut; 7 26—8 11 (2.) Frösche; 8 12–15 (3.) Läuse; 8 16–28 (4 Insektenschwarm; 9 1–7 (5.) Pest; 9 8–12 (6.) Geschwüre; 9 13–35 (7.) Hage

1) Ex 1—2 stammen aus einer anderen Darstellung des Lebens Moses, g hören also nicht der „Mosaischen Tradition" an (S. 27).

2) 4 19–26 P.

3) 6 2—7 13 P oder R^P.

) 1–20 (8.) Heuschrecken; 10 21–27 (9.) Finsternis; 11 1–8a 10 28–29 11 8b [1]) 0.) Tötung der Erstgeburt; 12 29–39 [2]) Der Auszug; 13 17–22 14 1–31 [3]) 5 1 [4]) Das erste Murren: beim Durchzug durchs Meer; 15 22–27 Das zweite urren: zu Marah; 16 1–4. 13b–15. 21. 31 [5]) Das dritte Murren: in der Wüste in; Ex 17 1a Num 11 1–3 [6]) [7]) Das vierte Murren: zu Taberah; Ex 17 1b–7 [8]) as fünfte Murren: zu Rephidim; 17 8–16 Die Schlacht gegen die Amaleiter; 19 2 [9]). 3a. 9a. 10–19 [10]) 20 1. 23–26 [11]) 23 10–19 [12]) 20 18–21 [13]) 24 1–2 [14]) 15. 18b [15]) 31 18 [16]) Die Offenbarung des Gesetzes; 33 1 [17]) Befehl zum Aufruch vom Horeb; 33 7–11 [18]) Das Offenbarungszelt; Ex 18 1–26 [19]) Num 0 29–32 [20]) Ex 18 27 Jethros Besuch im israelitischen Lager [21]); Num 11 4b–6.

1) 11 9—12 28 P.

2) 12 40–51 13 1–2 P; 13 3–16 Hinzufügung aus der Zeit des Hiskia (S. 157—161).

3) Ex 14 beruht auf alter Tradition. Diese ist aber während der mündlichen Überlieferung des Stoffes um manche Züge vermehrt worden; in den v. 2. 9. 19. 20 führt einiges von P her.

4) 15 2–18 späterer Zusatz, 15 19–22a P (S. 85).

5) 16 5–13a. 16–20. 22–30. 32–36 P.

6) Am Anfang von 17 1 ist einzufügen: „und sie lagerten sich in Taberah" (S. 93. 131—133).

7) Statt „sie beklagten sich über Unglück vor Jahwe" ist zu lesen „sie murrten gegen Mose" (S. 133).

8) Am Anfang von 17 1 ist hinzuzufügen „Und die Israeliten brachen auf von Taberah" (S. 93. 133—133).

9) In 19 2 ist statt „zu der Wüste des Sinai und lagerten sich in der Wüste" zu lesen „zum Gottesberg Horeb" (S. 92).

10) „Sinai" am Ende von 19 11 ist zu streichen.

11) 19 1. 3b–8. 9b. 20–25 20 2–17. 22 P (S. 73. 163 f.).

12) 20 23–26 23 10–19 stellen den der Mosaischen Tradition von Haus aus eigenen Dekalog dar mit ursprünglicher Stellung hinter 20 1 (S. 33—37).

13) 21 1—22 19, das Josua-Gesetz, hat seine ursprüngliche Stelle in Jos 24 gehabt, ist dann aber Mose zugeschrieben und mit dessen Ergänzungsgesetz Ex 22 20–30 23 1–9 zu dem Korpus Ex 21 1—23 9 verschmolzen worden (S. 46 f.); 23 20–33 P (S. 46).

14) 24 3–8. 16–18a P (S. 45. 73).

15) 25 1—31 17 aus P (S. 48).

16) 32 1–24 unter Hiskia in die Mosaische Tradition eingedrungen (S. 49), 32 25–35 P (S. 48 f. 146 f. 150. 157).

17) 33 2–6. 12–33 P (S. 58. 61); 34 P (S. 73); Ex 35—Num 10 28 P (S. 58 f.).

18) Der Anfang der Erzählung ist weggebrochen (S. 58 f.).

19) Ex 18 27 gehört hinter Num 10 32 (S. 62).

20) Jethros ablehnende Antwort ist von P weggebrochen; 10 33–36 P (S. 93).

21) Diese Erzählung hat ihre ursprüngliche Stelle hinter Ex 33 7–11, erst P hat sie vor Ex 19 gestellt (S. 61 f.).

11. 13. 16. 18–24 a. 31–34 [1]) Das sechste Murren: zu Kibroth-hattaavah; 11 35 [2]) Moses Heirat mit der Tochter des Keniters Hobab; 12 16 [3]) 20 1 b [4]) 13 17 b. 18. 22 a. 23. 26–28. 30. 31. 33 [5]) Die Kundschafter; 14 2–4 [6]) [7]). 23 a. 24 [8]). 31. 25 b [9]) Das siebente Murren: zu Kadesch; 14 39–45 [10]) Vergeblicher Angriff auf das südliche Kanaan; 16 12–15. 25. 27 b–34 [11]) Das achte Murren: zu Kadesch; Einsetzung einer Priesterschaft [12]); 16 1 a. 2 a. 3. 4. 16–18. 35 [13]) Das neunte Murren: zu Kadesch; 20 14–31 [14]) Versuch des Durchmarsches durch Edom; 20 22–24 a [15]) Tod Aarons und Ernennung seines Nachfolgers; 21 4–9 [16]) Das zehnte Murren: auf dem Zuge um Edom herum; 21 10–13 a. 16 a. 18 b–20 [17]) Die Wanderung zum Pisgah; 21 21–35 [18]) Eroberung der amoritischen Reiche

---

1) Der von P weggebrochene Anfang der Erzählung ist etwa so zu ergänzen: Die Israeliten brachen vom Gottesberge auf und lagerten sich in Kibroth-hattaava, wo das Volk wiederum gegen Mose murrte (S. 94).

2) Hinter 11 35 hat eine Mitteilung über die Heirat Moses mit der Tochter des Keniters Hobab gestanden. 12 1–15 ist eine von P herrührende Umgestaltung der ursprünglichen Tradition (S. 67—69).

3) Ursprünglich hat vor „in der Wüste Paran" noch gestanden „in Kadesch" (S. 105).

4) 20 1 b hat hier seinen ursprünglichen Platz (S. 105). Dahinter ist einmal Moses Plan, das Gelobte Land anzugreifen, und die Ernennung von Kundschaftern zur Erkundung seiner Südgaue erzählt gewesen. Diese ursprüngliche Einleitung der Kundschaftererzählung hat P durch 13 1–17 ersetzt (S. 95. 137).

5) Der Grundbestand von 13 17–33 hat Erweiterungen durch P erfahren (S. 137. 142).

6) 14 1. 5–22 sowie die Hauptmasse von 14 23–38 P (S. 138—142).

7) Hinter 14 4 hat ursprünglich etwa dies gestanden: Da wurde Jahwe zornig und schwur: Keiner von diesen Männern usw.

8) Die ursprüngliche Tradition scheint hier Mose in die Schar derer, die das Gelobte Land nicht sehen sollen, eingeschlossen, Josua aber ausgenommen zu haben (S. 139).

9) 14 25 b hat seine ursprüngliche Stelle hinter 14 31 (S. 140. 142).

10) Num 15 wird ganz allgemein P zugeschrieben.

11) Der von P herrührenden Korah-Erzählung 16 1–11. 16–24. 35–50 liegt ein älterer Bestand zugrunde (S. 144 f.).

12) Die Mosaische Tradition hat hier eine Mitteilung über die Entstehung des Priestertums gebracht, die von P getilgt worden ist (S. 146—148).

13) Der Rest von Num 16 P, ebenso Num 17—18 (S. 142—148). Num 19 gilt ganz allgemein als P-Gut.

14) 20 1 a. 2–13 P (S. 198).

15) 20 24 b–29 P (S. 108).

16) 21 1–3 P (S. 111).

17) 21 13 b. 14–15. 16 b–18 a P (S. 114).

18) 22 1 P (S. 114), 22—24 im übrigen ein von P eingefügtes „fremdes Ele-

von Hesbon und Basan; Ex 22 20–30 23 1–9 [1]) Verkündung des Ergänzungsgesetzes; Dtn 27 1–8 [2]) Befehl, das Ergänzungsgesetz auf dem Garizim an den Altar zu schreiben; 31 14. 15. 23 Ernennung Josuas zum Nachfolger Moses; 34 1. 4. 5 [3]) Moses Tod.

Von den sechs Kapiteln, in die, wie vorhin gezeigt, W. seine Analyse von Ex—Dtn eingeteilt hat, erkennt er dem ersten, das die Komposition der Erzählung von den ägyptischen Plagen, Ex 5—11, behandelt, die stärkste Beweiskraft zu, „weil diese Erzählung so unverkennbare Anzeichen eines einheitlichen Planes enthält, daß sie sich wunderbar zur Aufdeckung der Schwächen eignet, die der hier üblichen Annahme von Quellenmischung anhaften" (S. 3). Eben darum ist die Analyse der Plagenerzählungen an den Anfang gestellt, obwohl ihnen ja zeitlich die — erst im zweiten Kapitel behandelte — Erzählung von Moses Berufung vorangeht. So mag die im ersten Kapitel vorgelegte Analyse der Plagenerzählungen etwas ausführlicher wiedergegeben und dann auf die Stichhaltigkeit ihrer Ergebnisse hin geprüft werden.

Da — so wird hier ausgeführt — alle zehn in Ex 5—11 erwähnten Plagen nach demselben Schema erzählt sind, müssen sie von *einem* Autor herrühren. Zunächst liegt nämlich bei den Eingängen der einzelnen Plagenerzählungen insofern eine kunst- und planvolle Gestaltung vor, als die neun ersten Plagen in drei Gruppen geteilt sind, deren drei Glieder über den Ort der Begegnung Moses mit dem Pharao immer dieselbe Aussage machen, indem bei der je ersten Plage die Begegnung außerhalb, bei der je zweiten innerhalb des Palastes stattfindet und bei der je dritten ihre Stelle unbestimmt gelassen wird, während bei der zehnten, die für sich allein steht, der Ort der Begegnung ebenfalls in der Schwebe bleibt. Bei Bezeichnung der Einleitungen zu den einzelnen Plagen mit römischen Zahlen ergibt sich also dieses Schema:

I. Begegnung Moses mit Pharao außerhalb des Palastes (7 15),

---

ment" (an extraneous element, S. 115). — Num 25 1–5 gehört wahrscheinlich nicht zur Mosaischen Tradition, obwohl nach Ausweis von Hos 9 10 der Erzählung alte Überlieferung zugrunde liegt; 25 6–19 sowie 26—36 P (S. 115).

1) Zur ursprünglichen Stellung dieses Ergänzungsgesetzes vgl. W., S. 40. 115; seine ursprüngliche Einleitung ist von P weggebrochen.

2) Dtn 27 1–8 stellt die deuteronomische Umgestaltung der ursprünglichen Tradition dar (S. 116).

3) Dasselbe gilt von 34 1. 4–5; der Rest von 34 P (S. 116). — Dtn 4 44—26 19 „eine judäische Verdrehung der Mosaischen Tradition, die durch den judäischen König Josia 621 v. Chr. veröffentlicht worden ist" (S. 171, vgl. S. 168); Dtn 1 1—4 43 und 27—34 (mit Ausnahme der Grundlage von 27 1–8 und 34 1. 4–5) P (S. 166).

II. Begegnung Moses mit Pharao außerhalb des Palastes (7 15a),
III. Stelle der Begegnung unbestimmt (8 12a).

IV. Begegnung Moses mit Pharao außerhalb des Palastes (8 16a),
V. Begegnung Moses mit Pharao innerhalb des Palastes (9 1a),
VI. Stelle der Begegnung unbestimmt (9 8a).

VII. Begegnung Moses mit Pharao außerhalb des Palastes (9 18a),
VIII. Begegnung Moses mit Pharao innerhalb des Palastes (10 1a),
IX. Stelle der Begegnung unbestimmt (10 21a).

X. Stelle der Begegnung unbestimmt (11 1a).

Wie diese gleichmäßige Gestaltung der Einleitungen zu den Plagenerzählungen nur aus bewußter Planung heraus erklärt werden kann, so gilt das auch von der Tatsache, daß in den Plagenerzählungen I, II, III Aaron den Stab handhabt (7 19a 8 1a 8 12a), in IV, V, VI überhaupt kein Stab erwähnt wird (8 16a 9 1a 9 8a), in VII, VIII aber Mose den Zauberstab hochhebt (9 22a 10 12a) und in IX, wo freilich von einem Stabe überhaupt nicht die Rede ist, vorausgesetzt wird, daß Mose ihn handhabt (10 21). Die Beobachtung dieses Schemas beweist zugleich die Irrigkeit der bei den mit Quellenmischung rechnenden Pentateuchkritikern ganz gewöhnlichen Annahme, daß „Aaron" in 4 30 8 5 a. 9 10 10 8 u. sekundär von Redaktorenhand hineingetragen worden sei. Vielmehr gehört das „Aaron" aller dieser Stellen der Mosaischen Tradition an. Freilich bedeutet das nicht, daß Aarons Rolle als Sprecher Moses historisch wäre. Tatsächlich wird Josua, der Moses Assistent beim Dienst im Offenbarungszelt war, diese Funktion ausgeübt haben. Aber in der schriftlich fixierten Gestalt der Mosaischen Tradition hat Aaron von vornherein seine Stelle gehabt, es ist nicht, wie üblicherweise angenommen wird, erst P gewesen, der ihn an den Plagenerzählungen beteiligt hat.

Den Anfängen der Plagenerzählungen entsprechend weisen auch ihre Abschlüsse ein bestimmtes, nur aus bewußter Planung erklärbares Schema auf. Der Wortlaut dieser Abschlüsse ist der folgende:

I. Und es verhärtete sich (*wajjaḥazaq*) das Herz des Pharao, und er hörte nicht auf sie, wie Jahwe gesagt hatte (7 22b).
II. Und er verstockte (*wajjaḥbēd*, von W geändert in *wajjakbēd*) sein Herz und hörte nicht auf sie, wie Jahwe gesagt hatte (8 11).
III. Und es verhärtete sich (*wajjaḥazaq*) das Herz des Pharao, und er hörte nicht auf sie, wie Jahwe gesagt hatte (8 28b).

IV. Und es verstockte (*wajjakbēd*) Pharao sein Herz auch dieses Mal und entließ das Volk nicht (8 28).

V. Und es verstockte sich (*wajjikbad*) das Herz des Pharao, und er entließ das Volk nicht (9 7).

VI. Und es verhärtete (*wajᵉḥazzēq*) Jahwe das Herz des Pharao, und er hörte nicht auf sie, wie Jahwe zu Mose gesagt hatte (9 12).

VII. Und es verhärtete sich (*wajjäḥᵃzaq*) das Herz des Pharao, und er entließ nicht die Israeliten, wie Jahwe durch Mose gesagt hatte (9 35).

III. Und es verhärtete (*wajᵉḥazzēq*) Jahwe das Herz des Pharao, und er entließ nicht die Israeliten (10 20).

IX. Und es verhärtete (*wajᵉḥazzēq*) Jahwe das Herz des Pharao, und er wollte sie nicht entlassen (10 27).

X. Und es verhärtete (*wajᵉḥazzēq*) Jahwe das Herz des Pharao, und er entließ die Israeliten nicht aus seinem Lande (11 10 b).

Bezeichnet man „Und es verhärtete sich das Herz des Pharao" mit K, „Und er verstockte sein Herz" oder „Und es verstockte der Pharao sein Herz" mit L, „Und es verstockte sich das Herz des Pharao" mit M, „Und es verhärtete Jahwe das Herz des Pharao" mit N, „und er hörte nicht auf sie, wie Jahwe gesagt hatte" aber mit a, „auch dieses Mal, und er entließ das Volk nicht" mit b, „und er hörte nicht auf sie, wie Jahwe zu Mose gesagt hatte" mit c, „und er entließ nicht die Israeliten, wie Jahwe durch Mose gesagt hatte" mit d, so ergibt sich dieses Schema:

I K + a	II L + a	III K + a
IV L + b	V M + b	VI N + c
VII K + d	VIII N + d	IX N + Variante von d.

In I—IV wechseln also K und L ab; in VI—IX, worin bei VII K vielleicht in N zu ändern ist, herrscht N zum mindesten vor. Auch in der zweiten Hälfte der Schlußsätze ist ein Streben nach schematischer Gleichheit zu beobachten: I—III weisen a, IV und V b, VII—IX d auf. Da die Zahl 9 sich nicht in zwei gleiche Hälften zerlegen läßt, ist es verständlich, daß der Anfang von V (M) und der Schluß von VI (c) besonderer Art sind.

Die an den Eingangs- und Schlußsätzen gewonnene Erkenntnis von dem planmäßigen Aufbau der Plagenerzählungen macht es von vornherein wahrscheinlich, daß auch deren Korpora in dem von W. angenommenen Umfang einheitlich sind und nicht etwa als eine Addition aus Parallelerzählungen verstanden werden dürfen. So stellen 7 14–25 eine einheitliche Erzählung dar, da weder die Differenz zwischen v. 15 b. 17 b. 20 b, wo Mose den Wunderstab handhabt, und v. 19. 20 a, wo Aaron es tut, noch das Nebeneinander vom Sterben der Fische im Nil (v. 14–18) und der Verwandlung

des Nilwassers in Blut (v. 19. 20a. 21b) zur Annahme von zwei oder noch mehr Parallelerzählungen nötigt. Denn v. 17a. 20b setzen, wenn sie auch nur Mose nennen, doch stillschweigend voraus, daß Aaron den Zauberstab schwingt, und das vermeintliche Nebeneinander verschiedenartiger, wenn auch ähnlicher, Plagen stellt sich in Wahrheit als klimaktisch angelegtes Nacheinander mehrerer Stadien derselben Plage heraus, indem zunächst von der Verwandlung des Nilwassers in Blut (v. 14–17), dann vom Sterben der Fische im Nil und Stinkendwerden des Nilwassers (v. 18) und schließlich von der Verwandlung des gesamten im Lande Ägypten vorhandenen Wassers in Blut (v. 19–20) die Rede ist. Ist aber 7 14–25 eine zur Mosaischen Tradition gehörige literarische Einheit, so ist damit auch das in v. 22 vorkommende *ḥarṭummîm* „Zauberer" als ursprünglicher Bestandteil dieser Tradition erwiesen und darf nicht, wie es meistens geschieht, P zugeschrieben werden. Das bedeutet, daß auch II, III und IV, in denen *ḥarṭummîm* vorkommt (8 3. 15 9 11), eine Einheit darstellen und nicht etwa um dieses *ḥarṭummîm* willen teilweise aus P hergeleitet werden können. Dasselbe gilt von VII, VIII und IX, die — anders als V — gewöhnlich auf zwei Quellen, E und P, aufgeteilt werden. Diese Zweiteilung hängt nämlich wiederum damit zusammen, daß hier von der Handhabung des Stabes durch Mose die Rede ist, und es wurde ja schon darauf hingewiesen, daß dieser Erzählungszug die maßgebliche Beteiligung Aarons an dem Geschehen nicht aus-, sondern einschließt.

Am Schlusse der Plagenerzählung ist durch P die ursprüngliche Folge in Unordnung gebracht worden. 10 28 f. hat von Haus aus nicht vor der Ankündigung des Sterbens der Erstgeburt gestanden, sondern diese wuchtig abgeschlossen, so daß für die alte Mosaische Tradition diese Erzählungsfolge: 11 1–8a 10 28 f. 11 8b 12 29–36 anzunehmen ist. Auch sonst weist der uns vorliegende Erzählungsbestand kleine Unebenheiten auf, die sich daraus erklären, daß während der mündlichen Weitergabe der alten Mosaischen Tradition Züge, die zu ihrem ursprünglichen Aufriß nicht passen, in sie eingedrungen sind. Solche Stücke sind 7 23–25, das erst sekundär an die Schlußformel von 7 22 angehängt worden ist; 9 19–21, das mit seiner Voraussetzung, die Ägypter hätten noch lebendiges Vieh, der Angabe von 9 6 widerspricht, wonach alles Vieh der Ägypter bei der Pestplage umgekommen ist; 9 35, das als Wiederholung der bereits v. 34 gemachten Mitteilung von der Verstocktheit des Pharao überflüssig ist.

Man sieht: eine teilweise erst durch Eingriffe in den Text erzielte und auch sonst keineswegs einleuchtend nachweisbare Planmäßigkeit im Aufbau von Anfang und Schluß der von W. für seine Mosaische Tradition angenommenen zehn Plagenerzählungen gilt ihm als hinreichender Grund dafür, die zwischen diesen Eingangs- und Ausgangssätzen stehenden Er-

ählungen als literarische Einheiten zu betrachten, die hier deutlich vor-
andenen Unebenheiten zu übertünchen und die tatsächlichen literarischen
inheiten zu zerstören, die sich bei Zerlegung von Ex 7—12 in Parallel-
äden zwanglos ergeben. Worum es hier geht, mag ein Beispiel veranschau-
ichen: 8 3 wird mitgeteilt, daß die ägyptischen Zauberer die im Auftrag
Moses von Aaron durch Erhebung seines Stabes bewirkte Erfüllung des
andes Ägypten mit Fröschen nachmachen können. Das bedeutet, daß
Moses oder Aarons Maßnahme unwirksam geblieben ist, wie es 7 22 bei der
Verwandlung des ägyptischen Wassers in Blut, die ebenfalls von den ägyp-
ischen Zauberern nachgeahmt werden konnte, der Fall gewesen war, wo
s auch ausdrücklich heißt „Und es verhärtete sich das Herz des Pharao,
nd er hörte nicht auf sie, wie Jahwe gesagt hatte". Bei der von W. vor-
enommenen Analyse gehört aber 8 4 als seine unmittelbare Fortsetzung
nit v. 3 zusammen, v. 4, nach dem der Pharao Mose und Aaron anfleht,
ie möchten bei Jahwe Fürbitte für ihn einlegen, daß er ihn und sein Volk
von den Fröschen befreie, woraufhin er dann Israel entlassen wolle, damit
es seinem Gott in der Wüste ein Opfer darbringen könne. Das ist unsinnig.
Denn die Aussage, daß die ägyptischen Zauberer ebenso wie Mose und
Aaron eine Froschplage bewirken konnten, setzt voraus, daß sie auch im-
stande sind, sie rückgängig zu machen, diese Plage also tatsächlich keine
vom Pharao zu fürchtende Bedrohung bedeutet. Zu 8 3 paßt mithin als
Fortsetzung nicht 8 4, sondern nur eine 7 22 entsprechende Angabe, wie
denn die übliche Analyse auf 8 3 auch gleich folgen läßt 8 11 b „und er ver-
stockte sein Herz und hörte nicht auf sie, wie Jahwe gesagt hatte". Daß
die Folge von 7 22 b auf 7 22 a und von 8 11 b auf 8 3 tatsächlich so, wie eben
angedeutet, verstanden werden muß, nämlich dahin, daß die Fähigkeit der
ägyptischen Zauberer, auch ihrerseits das von Mose und Aaron gewirkte
Wunder tun zu können, in Pharaos Augen diesem Wunder jede Bedeutung
raubt und ihn daher nicht zum Einlenken zu bestimmen vermag, bestätigt
ein Blick auf 8 14–15, wo sich unmittelbar an die Mitteilung von v. 14, daß
die ägyptischen Zauberer die in Moses Auftrag von Aaron durch das Schla-
gen der Erde mit seinem Stabe bewirkte Verwandlung des Staubes in
Mücken nicht nachmachen können, der Erzählungszug anschließt, daß die
Zauberer dem Pharao die Warnung zurufen: „Das ist der Finger Gottes",
und damit deutlich festgestellt wird, daß dieses Wunder doch viel ernster
zu nehmen sei als die vorangegangenen, die von den ägyptischen Zauberern
wiederholt werden konnten.

Indem W. den zwischen den vermeintlich nach einem bestimmten Schema
geformten Einleitungs- und Ausleitungssätzen der Plagenerzählungen stehen-
den Stoff derselben Hand zuweist, zwingt er also Erzählungszüge, die
schlechterdings nicht zueinander passen, gewaltsam zusammen. Damit zer-

stört er zugleich Gebilde, die wirklich planvoll gestaltete literarische Einheiten darstellen. Um von dem aus Ex 7—12 herkömmlicherweise an E oder auch an L (J^1) und E gewiesenen Gut wegen seines sehr geringen Umfangs und der schon damit gegebenen Unsicherheit seiner Bestimmung hier abzusehen, so stellen doch die aus diesem Komplex ziemlich einstimmig dem J und dem P zugeschriebenen Erzählungen deutlich je ein kunstvoll gegliedertes Ganzes dar, das nur nach Herauslösung aus dem jetzigen Zusammenhang als solches zur Geltung kommt. P, dem 7 8–13 Verwandlung des Stabes Aarons in eine Schlange, 7 19–20. 21 b. 22 Verwandlung der Wasser Ägyptens in Blut, 8 1–3 Frösche, 8 12–15 Mücken, 9 8–12 Blattern, 12 1–14. 28. 40–41 Sterben der Erstgeburt gehören, erzählt, wie eben schon berührt wurde, daß die ersten drei Wunder, die Aaron auf Moses Geheiß mit seinem Stabe bewirkt, von den ägyptischen Zauberern wiederholt werden können und daher wirkungslos bleiben. Bei dem vierten, ebenfalls auf Moses Geheiß von Aaron mit seinem Stabe gewirkten, versagen die ägyptischen Zauberer, und sie mahnen daher, freilich vergeblich, den Pharao zur Nachgiebigkeit. Das fünfte Wunder, die Verwandlung des von Mose und Aaron in ihren Händen herbeigebrachten und von Mose gen Himmel gestreuten Ofenrußes in Blattern, die Mensch und Tier quälen, wirkt sich sogar an den ägyptischen Zauberern aus und bedeutet insofern dem vierten Wunder gegenüber wiederum eine Steigerung. Dann folgt die entscheidende Plage, die Tötung der ägyptischen Erstgeburt, die aus P nur teilweise erhalten ist. Wie durch den Aufbau, so erweist sich diese Erzählungsfolge auch durch ihren Sprachgebrauch als ein geschlossenes und nur nach Herauslösung aus seinem jetzigen Zusammenhang verständliches Ganzes.

Das gilt in noch viel höherem Grade von dem gemeinhin an J gewiesenen Gut. Bis zu einem gewissen Grade ist auch W. dieser Meinung. W. beruft sich nämlich gleich am Anfang seiner Darstellung (S. 3) auf R. Smend, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, 1912, S. 126 ff., wo davon die Rede ist, daß die J oder J^2 zugeschriebenen Plagenerzählungen, nämlich 7 14. 15 a. 16. 17 a. 18. 21. 23–25 Sterben der Fische im Nil, 7 26–29 8 4–11 a Frösche, 8 16–28 Stechfliegen, 9 1–7 Viehpest, 9 13–21. 23 b. 24 b. 25–34 Hagel, 10 1–11. 13 b. 14 b. 15 a. c. 16–19. 24–26. 28–29 Heuschrecken, 11 4–8 12 29–30. 32 Sterben der Erstgeburt — also etwa sich deckend mit W.s I, II, III, IV, V, VI, VII — einen dramatischen Aufbau und einen kunstvollen Rhythmus aufweisen und daß diese Tatsache die Annahme eines planvoll gestaltenden Autors für diesen Abschnitt gebieterisch fordere. Nur möchte W. diese Forderung auf alle seine zehn Plagenerzählungen ausgedehnt wissen: „Es läßt sich — so sagt er —, wie ich glaube, zeigen, daß nicht allein diese sieben, sondern alle zehn Plagen einem bestimmten literarischen Plane entsprechen und daß dieser Plan die Einheitlichkeit der Verfasserschaft

voraussetzt." Dabei ist aber übersehen oder jedenfalls nicht zur Geltung gebracht, daß durch die von W. vorgenommene Zusammenfügung des Konst an J und an P — um auch hier wieder von den vielleicht aus L (J^1) oder E herzuleitenden kleinen Stücken abzusehen — gewiesenen Gutes die von Smend für seine J-Erzählung in Anspruch genommene Planmäßigkeit von Grund aus zerstört wird. Denn ein Drittes gibt es nicht. Entweder hat Smend den Aufbau der sieben Plagenerzählungen seines J^2 wenigstens im wesentlichen richtig bestimmt oder W. mit der Aufzeigung einer kunst- und planvoll geordneten Zehnzahl solcher Erzählungen zutreffend geurteilt, und bei näherer Prüfung ergibt sich sehr bald, daß man sich für die erstere Möglichkeit entscheiden muß. Wie wenig durchschlagend die von W. für seine Behauptung vorgebrachten Argumente sind, ist vorhin an ein paar Beispielen gezeigt worden. Es braucht also nur noch einmal auf die wiederholt beschriebene und überaus leicht erkennbare planmäßige Anordnung der Plagenerzählung des J kurz hingewiesen zu werden: die erste Plage, das Fischsterben, macht auf den Pharao nicht den mindesten Eindruck; die zweite, die Froschplage, veranlaßt ihn, Mose um Fürbitte für ihn und für sein Land bei Jahwe anzuflehen und die Entlassung des Volkes zu versprechen (8 4); die dritte, die Stechfliegenplage, hat die Wirkung, daß der Pharao gleich das Volk zum Opferfest in die Wüste ziehen lassen zu wollen verspricht (8 21) und erst dann durch Mose Jahwe um Abwendung der Plage bittet (8 24). Innerhalb der drei ersten Plagen steigert sich also die Wirkung von Plage zu Plage. Dasselbe ist bei der vierten, fünften und sechsten Plage zu beobachten, nur daß hier die Wirkung gegenüber den drei ersten noch stärker ist. Die vierte Plage, die Viehpest, macht wie die erste, wiederum keinen Eindruck auf den Pharao (9 7); die fünfte, der Hagel, nötigt dem Pharao ein ausdrückliches Schuldbekenntnis ab, dazu das Verlangen nach Moses Fürbitte bei Jahwe und das Versprechen, das Volk zu entlassen (9 27–28); bei der sechsten, der Heuschreckenplage, bewegt schon ihre Ankündigung den Hof zur dringenden Mahnung an den Pharao, das Volk zu entlassen, und bestimmt ihn selbst zu der Bereitwilligkeit, wenigstens den israelitischen Männern für das in der Wüste ihrem Gott zu feiernde Opferfest Urlaub zu geben (10 7–11), und der Vollzug der Strafplage veranlaßt ihn dann vollends zum Einlenken (10 16–17). Freilich schränkt er, als die Plage vorbei ist, seine Zusage dahin ein, daß er wohl alle Israeliten einschließlich ihrer Frauen und Kinder ziehen lassen, ihr Vieh aber in Ägypten zurückbehalten wolle (10 24). Darüber kommt es zu einer überaus heftigen Auseinandersetzung zwischen dem Pharao und Mose, die damit endet, daß der Pharao Mose verbietet, jemals wieder vor ihm zu erscheinen, und daß Mose seinerseits dem Pharao erklärt, ihm niemals mehr vor die Augen treten zu wollen, und zugleich die Tötung aller ägyp-

tischen Erstgeburt und die dadurch bewirkte Bitte der Ägypter an Israel, schleunigst das Land zu verlassen, ankündigt und dann flammenden Zorns den Pharao verläßt (10 25–26. 28–29 11 4–8). Moses Ankündigungen treffen ein, und nun endlich gibt der Pharao Israel bedingungslos frei (12 19–30. 32). Die erste bis dritte und die vierte bis sechste Plageerzählung sind also einerseits einander parallel, indem die Wirkung oder Wirkungslosigkeit der vierten der der ersten, die Wirkung der fünften der der zweiten und die Wirkung der sechsten der der dritten entspricht; anderseits bedeutet die zweite Reihe eine Steigerung der ersten, da, wie wir sahen, die Plagen der zweiten Reihe, sofern sie es überhaupt tun, einen stärkeren Eindruck auf den Pharao machen als die der ersten. In der letzten Erzählung der zweiten Reihe, der von der Tötung der Erstgeburt, erreicht die Auseinandersetzung zwischen Mose und dem Pharao ihren dramatischen Höhepunkt: es kommt zum Bruch zwischen den beiden mit der Ankündigung der letzten und furchtbarsten Plage, der Tötung der ägyptischen Erstgeburt.

Dieser geschlossene Aufbau der — übrigens, ähnlich wie bei P, auch durch ihren besonderen Sprachgebrauch als Einheit ausgewiesenen — J-Erzählung von den Plagen wird durch W.s Maßnahmen völlig zerstört. Insbesondere geht ihr dadurch der in 10 24–27. 28. 29 11 4–8 enthaltene wirkungsvolle Abschluß verloren: der scharfe Wortwechsel zwischen dem Pharao und Mose (10 24–26), der mit der schroffen Verabschiedung Moses durch den Pharao endet (10 28), Moses Erklärung, daß er dem Pharao nie mehr vor die Augen treten, daß aber Jahwe selbst durch die Tötung der ägyptischen Erstgeburt ihn zur Nachgiebigkeit zu zwingen wissen werde (10 29 11 2–8), und sein in heller Empörung geschehener Abtritt (11 8). W. betrachtet nämlich sowohl den gewöhnlich an E gewiesenen Vers 10 27 „Und es verhärtete Jahwe das Herz des Pharao, und er wollte sie nicht entlassen" als auch die herkömmlicherweise P zugeschriebene Ankündigung des Sterbens der Erstgeburt in 11 1–3 als Bestandteil der ursprünglichen Mosaischen Tradition, gibt im Zusammenhang damit den v. 10 28–29 ihren Platz hinter 11 8a, von wo sie erst sekundär an ihre jetzige Stelle verschoben seien, und bringt eben dadurch die J-Erzählung von den Plagen um ihren dramatischen Abschluß.

W. hat, wie wir sahen, seine Analyse von Ex—Num und Dtn 27—34 darum mit Ex 5—12 begonnen, weil sich, wie er glaubt, diese Erzählung besonders deutlich als nach einem einheitlichen Plane gestaltet ausweise und damit zum Musterbeispiel für die Unhaltbarkeit der üblichen Auffassung dieses Komplexes als einer Addition aus Parallelfäden darstelle. Die voranstehenden Ausführungen werden dem Leser gezeigt haben, daß diese Annahme irrig war und daß der von den ägyptischen Plagen handelnde Erzählungskomplex viel, viel eher dazu angetan ist, die Unumgänglichkeit

iner Zerlegung in Parallelfäden darzutun. Jedenfalls bieten die von W. ufgezeigten Anzeichen für eine planvolle, nur bei Voraussetzung *eines* utors denkbare Gestaltung dieses Komplexes nicht den Hebel dar, mit em man die viel stärker untermauerten Argumente der Urkundenhypothese us den Angeln heben könnte.

Wie W. bei den ägyptischen Plagen die Annahme einer ursprünglichen, ach bestimmtem Schema aufgebauten Zehnzahl von Erzählungen zur rundlage der Auffassung von Ex 7—12 als einer literarischen Einheit iacht, so kombiniert er Num 14 22, wo Jahwe den Israeliten vorwirft, sie ätten ihn jetzt zehnmal versucht und nicht auf seine Stimme gehört, mit er vermeintlichen Tatsache, daß die uns vorliegende Überlieferung von ehn Fällen zu sagen wisse, in denen sich das Volk gegen Mose und Aaron ufgelehnt hat — (1) beim Durchzug durchs Meer Ex 14 11 f.; (2) in Marah x 15 24; (3) in der Wüste Sin Ex 16 2 f.; (4) in Taberah Num 11 1; (5) in ephidim Ex 17 1b–7; (6) in Kibroth-hattaava Num 11 4–6; (7) in Kadesch um 14 1–4; (8) in Kadesch Num 16 12–14 (vgl. v. 1–3. 11 17 6. 10); (9) in adesch Num 16 3; (10) auf der Wanderung um Edom herum Num 21 5 —, immt an, daß die Überlieferung von Israels Wüstenzug ursprünglich als olge von diesen zehn Auflehnungsfällen (Murmurings) erzählt gewesen ei, und zwingt, wie das im einzelnen der oben S. 267 gegebenen Übersicht iber den hier in Betracht kommenden Ausschnitt aus der Mosaischen radition (Ex 13 17—Num 21 9) entnommen werden kann, den uns vorliegenden Text mit allerlei Umstellungen, Ergänzungen, Streichungen und onstigen Änderungen gewaltsam in dieses Schema hinein. Man braucht ur das nachzulesen, was W. S. 152—154 zur Entkräftung der sich aus dem Überlieferungsbefund mit Notwendigkeit ergebenden Einwände gegen eine Annahme anführt, um zu erkennen, auf wie schwachen Füßen sie teht und welcher ganz unwahrscheinlichen Postulate sie zu ihrer Rechtertigung bedarf: „Jede Auflehnungs- oder Versuchungserzählung (Murmuring or Testing story) scheint ursprünglich eine mehr oder weniger tereotype Einleitung gehabt zu haben. Das erste Stück dieser Einleitung st eine Itinerarangabe, die die Wanderung zu einem neuen Lagerplatz erichtet. Dann kommt die Feststellung, daß dem Volke an dem Platze rgend etwas nicht gefiel und daß es gegen Mose und Aaron ‚murrte'. Aber ir sahen, daß nur vier von den Erzählungen das ursprüngliche ‚Murren' n der Einleitung unversehrt erhalten haben. So erscheint das Verbum *lûn* n Nr. 2 (Ex 15 24), Nr. 3 (Ex 16 2), Nr. 4 (Ex 17 5), Nr. 7 (Num 14 2), aber s erscheint nicht in Nr. 1, 5, 6, 8—10. Das könnte als Beweis dafür aufgefaßt werden, daß die Überlieferung nur eine annähernd stereotype Form gehabt hat und daß die von uns vorausgesetzte Arbeitshypothese einer irklichen Grundlage entbehrt. Aber es ist bezeichnend, daß das Verbum

lûn in den Einleitungen zu keinem Ereignis nach Nr. 7 erscheint, wo P au
die ‚zehn Male' anspielt, in denen das Volk Jahwe auf die Probe gestell
hat. Damit wird wahrscheinlich, daß P das siebente Murren als das zehnt
und letzte gelten lassen möchte. Aber was könnte ihn dazu veranlaß
haben? Einfach die Tatsache, daß er die Überlieferung nach diesem Punk
mehr als sonst verfälschen wollte, um die Erzählung von dem Ursprun
des levitischen Priestertums, die einmal hier gestanden hat, zu verwischen
Er gibt zu, daß es zehn Versuchungen gegeben hat, aber er wünscht nicht
daß man dem zu eifrig nachspüre, welches die zehn wären. Er möchte viel
mehr den ursprünglichen Aufbau der Tradition vergessen wissen. So läß
er absichtlich in den Einleitungen nach Nr. 7 das Wort *lûn* fort und setz
etwas anderes an die Stelle. In Nr. 8 und 9 gebraucht er das Verbum *qahal*
(Ni.) „sie versammelten sich gegen Mose und Aaron" (Num 16 3 20 2 vgl
17 7), in Nr. 10 den Ausdruck ‚sprechen gegen'. Sein Wunsch, die Er
zählung vom Goldenen Kalb zu einer Versuchung zu machen, veranlaß
ihn auch zu dem Versuch, die ursprüngliche Anordnung der Überlieferung
aufzulösen, nämlich die Taberah-Erzählung von ihrer Stelle vor Rephidim
Massah wegzunehmen, sie in der Versuchung von Kibroth-hattaavah zu
vergraben und so die ursprüngliche Folge von fünf Auflehnungen vor und
fünf nach dem Horeb zu zerstören. Weiter ändert er die das Wort ‚Murren
verwendende Einleitung zu dieser Erzählung, indem er das späte Wor
'anan an die Stelle von *lûn* setzt. Die Einleitung zu Nr. 6 ist dadurch um
gestaltet, daß er das Volk nicht ‚murren', sondern ‚weinen' läßt (vgl. Num
11 4 und v. 10. 18. 20). Auch die Einleitung zu der ersten Auflehnungs
geschichte hat P dahin geändert, daß er das Verbum *lûn* fortgelassen ha
(vgl. Ex 14 10 b. 11). Aber der überarbeitete Text klingt nun ziemlich un
beholfen, indem jetzt auf die Worte ‚und die Iraeliten schrieen zu Jahwe
folgt ‚und sie sprachen zu Mose', eine Unbeholfenheit, die manche Kommen
tatoren dazu veranlaßt hat, die Sätze aus verschiedenen Quellen herzuleiten
Aber es kann kaum bezweifelt werden, daß die erste Wendung P-Ersatz
für ein ursprüngliches ‚und die Israeliten murrten gegen Mose' ist (vgl
Ex 15 24 17 3). So besteht in jedem Falle, wo die das Wort ‚Murren' ver
wendende Einleitung einer Erzählung fehlt, Anlaß zu der Annahme, daß
der Text von P umgeändert ist." W. schließt diese Ausführungen mit den
Satze ab: „All die angeführten Belege stützen unsere These, daß die Wüsten
tradition ursprünglich in die Form einer Reihe von zehn Murrensfälle (Ten
Murmurings) gefaßt war", aber in Wahrheit werden sie auf den Leser den
entgegengesetzten Eindruck machen. Genau so wie W.s Darlegungen übe
die Erzählungen von den ägyptischen Plagen in Ex 7—12 zeigen auch seine
Ausführungen über eine Ex 13 17—Num 21 9 zugrunde liegende Reihe von
zehn Auflehnungsfällen (Murmurings), daß der Versuch, vermeintliche und

edenfalls ganz unsichere formale Indizien wie die Verwendung der Zehnzahl als entscheidendes Werkzeug bei der Analyse des Pentateuchs zu handhaben und damit seine Auffassung als eine Addition aus Parallelsträngen ad absurdum zu führen, gescheitert ist und sich wie ein Bumerang ausgewirkt hat, der auf seinen Werfer zurückfliegt und ihn erschlägt.

Muß das von W. bei der Analyse des Pentateuchs verwendete Mittel als unzureichend bewertet und das damit gewonnene Ergebnis als irreführend abgelehnt werden, so haben die Strecken seines Buches, die es mit der Erörterung historisch-geographischer Fragen zu tun haben, weithin Anspruch auf ernsteste Beachtung. Die alte Überlieferung mag in der Tat viele von den Schicksalen durchgemacht haben, die, wie zu Anfang dargelegt wurde, W. für sie annimmt. Insbesondere wird sie wirklich tiefgehend von dem Ereignis beeinflußt worden sein, das die israelitisch-jüdische Geschichte gewaltsam aus ihrer alten Bahn herausgerissen und sie in eine neue Richtung hineingezwungen hat, von dem Zusammenbruch des Nordreiches 722 v. Chr. und den dadurch bedingten Übergang des national-religiösen Erbes Israels auf das Südreich, auf Juda, wie denn dieser Gesichtspunkt auch von anderen längst beachtet worden ist. Bedenklich ist nur, daß W. nicht selten die durch legitime historische Erwägungen gewonnenen Erkenntnisse unter Vernachlässigung der ihr selbst immanenten Erklärungsprinzipien der uns vorliegenden literarischen Überlieferung aufzwingt, um so eine „Mosaische Tradition" zu erzielen, die den ihm aus sachlichen Erwägungen heraus wahrscheinlich gewordenen Bilde von dem Verlauf der israelitisch-jüdischen Geistesgeschichte entspricht. W. liegt es auch ganz fern, diese seine Arbeitsmethode zu verleugnen, vielmehr bekennt er sich in dem Vorwort seines Buches ausdrücklich zu ihr, indem er hier feststellt, daß das Problem der Pentateucherklärung vorab ein historisches Problem sei und dies Problem genauer dahin bestimmt: „Der Schlüssel zum Pentateuchproblem liegt in der Anerkennung der Tatsache, daß die Tradition in ihrer gegenwärtigen Form den Anspruch des Heiligtums und der Priesterschaft von Jerusalem auf den Vorrang über die nördliche, die ‚samaritanische' Priesterschaft und ihr Heiligtum widerspiegelt, ein Anspruch, der ohne geschichtliche Begründung war" (S. IX). Noch einmal: diese Bemerkung enthält einen Wahrheitskern. Aber sie bedeutet dann eine Gefahr, wenn die damit empfohlene Methode den Totalitätsanspruch erhebt und sich einbildet, unbekümmert um die der Forschung von der uns vorliegenden Überlieferung selbst an die Hand gegebenen Kriterien aus eigener Machtvollkommenheit alle mit dem Pentateuch gegebenen Rätsel lösen zu können. Wohin das führt, zeigt etwa W.s Urteil über die Bileam-Erzählung Num 22—24, von der S. 115 gesagt wird: „Kapitel 22—24 enthalten eine Anzahl von Orakeln des Sehers Bileam mit der Ankündigung einer ruhm-

reichen Zukunft für dieses eben auf der Bildfläche erschienene neue Volk. Herkömmlicherweise werden sie als Teile von J und E betrachtet — ALBRIGHT setzt sie schon im 12. Jahrhundert an —, aber was immer ihr Ursprung sein mag, sie machen ganz den Eindruck eines fremden Elements (an extraneous element), das erst von P eingefügt worden ist." Ein derartiges Diktat trägt zur Förderung des Verständnisses von Num 22—24, geschweige denn zur Klärung seiner Komposition, nicht das geringste bei und kann beim besten Willen nicht als Widerlegung der doch wirklich auf schwerwiegende Gründe aufgebauten Auffassung der Erzählung als einer Addition aus zwei Parallelsträngen in Anspruch genommen werden. Vielmehr bedeutet es mit seiner Zuweisung der Erzählung an den Lumpensammler P — denn das ist P im Grunde für W. — ein Hindernis für ihr Verständnis, da genauere Untersuchung des P-Materials als wenig lohnend erscheint.

Vorschnell und kurzschlüssig, weil ebenso historische Postulate auf Kosten des literarischen Tatbestandes urgierend, ist auch das von der Tradition über die Gesetzgebung handelnde dritte Kapitel, das der Mosaischen Tradition nur Ex 19 2. 3a. 9a. 10–19 20 1. 23–26 23 10–19 20 18–21 24 1. 2. 10–15. 18b 31 18 und das ursprünglich hinter Num 21 35 gebrachte Mosaische Ergänzungsgesetz Ex 22 20–30 23 1–9 beläßt; 21 1—22 19 als das Jos 24 25 f. vorausgesetzte, ursprünglich auch hier gebrachte und erst sekundär mit Moses Ergänzungsgesetz verschmolzene und so dem Mose zugeschriebene Josua-Gesetz ausgibt; Dtn 5 6–22 sowie Dtn 12—26 jerusalemischen Priestern zuschreibt, die diese Stücke, also den ethischen Dekalog und das Korpus des deuteronomischen Gesetzes, auf Kosten der in Sichem gehüteten und als echt betrachteten Stücke, des kultischen Dekaloges Ex 20 23–26 23 10–19 und des Ergänzungsgesetzes Ex 22 20–30 23 1–9 zuzüglich 21 1–22 19, als die wirklich von Mose herrührenden zur Geltung bringen wollen; Ex 19 20 bis 20 17 und den übrigen Bestand von Ex 19—34 sowie die Verschiebung des Mosaischen Ergänzungsgesetzes von seiner ursprünglichen Stelle hinter Num 21 35 an seine jetzige P zuweist, nämlich aus dessen Bemühen, die Sichemitischen Gesetze, also den kultischen Dekalog und das Ergänzungsgesetz, und die Jerusalemischen, den ethischen Dekalog und das Korpus Dtn 12—26, miteinander zu verschmelzen und so beiden gerecht zu werden, erklärt.

Wie das Operieren mit vermeintlichen Anzeichen planmäßig-schematischen Aufbaus bestimmter Strecken der uns in Ex bis Dtn vorliegenden Überlieferung, so erweist sich auch die vorschnelle Verwendung historisch-sachlicher Erklärungsprinzipien als unfähig, der bei der Analyse des Pentateuchs zu lösenden Aufgaben in einer auch nur einigermaßen befriedigenden Weise gerecht zu werden. Auch hier sieht sich W. genötigt, zu der my-

teriösen Gestalt des P seine Zuflucht zu nehmen und ihm all den Stoff zuzuweisen, der sich weder in der alten Mosaischen Tradition unterbringen noch auch der Tätigkeit der vom Ausgang des 8. bis zum Beginn des 6. Jahrhunderts in Jerusalem lebenden Priesterschaft zuschreiben läßt, darunter solchen, der durchaus altertümlichen Eindruck macht und zudem keineswegs wie isolierte Hinzufügungen aussieht, sondern Zusammenhänge nach vorn und nach hinten aufweist, wie etwa Ex 19 20—20 17 und Ex 34. Aber — das sei noch einmal mit Nachdruck betont — die Aufwerfung der hier von W. in Angriff genommenen Fragen an sich ist berechtigt und wichtig, und manche der von ihm vorgeschlagenen oder doch angedeuteten Antworten treffen auch wohl das Richtige. So verdient Beachtung, was W. über die zwei oder drei Stadien der Ansetzung des Gottesberges, die er beobachtet zu haben glaubt, und über die Gründe dieser Verschiedenheit zu sagen weiß. Die älteste Überlieferung sucht den Gottesberg, den sie Horeb nennt, nicht Sinai, in Midian, also in den sich an der Ostseite des Golfes von Akaba hinziehenden vulkanischen Gebirgsketten. Auch die von der jerusalemischen Priesterschaft des 8. und 7. Jahrhunderts herrührende Umformung der Mosaischen Tradition, also das Deuteronomium, nennt den Gottesberg Horeb, sucht ihn aber in Edom, genauer: auf der damals von Edom beherrschten Sinai-Halbinsel. Auch P setzt ihn da an und identifiziert ihn wohl entweder mit dem Dschebel Musa oder dem Dschebel Serbal, nennt ihn aber nicht Horeb, sondern Sinai, ein Name, der in den älteren Stücken niemals vorkommt. Daß, wie es zunächst scheinen möchte, zwischen der Ansetzung des Gottesberges in Edom und seiner Identifizierung mit einer Erhebung auf der Sinaihalbinsel kein Widerspruch zu bestehen braucht, indem seine Ansetzung in Edom aus einer Zeit stammen kann, da die Sinaihalbinsel zu Edoms Interessensphäre gehörte, mag schon zutreffen, aber die Behauptung, erst P habe Sinai als Namen des Gottesberges eingeführt und wo dieser Name in älteren Zusammenhängen erscheine, handele es sich um sekundäre Zutat oder Änderung, hält bei näherer Prüfung des Tatbestandes nicht stand.

Beachtung verdient weiter die Erörterung der hinsichtlich des Wüstenzuges zwischen der Mosaischen Tradition einerseits und der von der jerusalemischen Priesterschaft gepflegten Überlieferung, die schließlich in der P-Darstellung Gestalt gewonnen hat, anderseits bestehenden Verschiedenheit. Während jene die Israeliten beim Timsach-See, der Stätte des Meerwunders, Ägypten verlassen, quer durch die Sinai-Halbinsel an die Nordspitze des Golfes von Akaba und den südöstlich davon gelegenen Horeb, sodann nach Norden zu dem mit Petra identischen Kadesch und dem im benachbarten Dschebel Harun gesuchten Berg Hor, der Stätte von Aarons Tod, ziehen und nach einem von hier nordwestwärts in das südliche Kanaan

unternommenen vergeblichen Vorstoß dahin zurückkehren und nunmehr östlich des edomitischen und des moabitischen Gebietes nach Norden marschieren und in der Höhe der Nordspitze des Toten Meeres nach Westen zum Pisgah hin umbiegen läßt, führt P die Israeliten einen ganz anderen Weg: Zwischen Menzaleh- und Ballach-See aus Ägypten ausgebrochen, ziehen sie nach der wunderhaften Durchquerung des Sirbonischen Sees auf dessen Nehrung nach Osten, biegen nach Süden zu dem etwa mit dem Dschebel Musa identischen Sinai um, irren geraume Zeit auf der zu Edom gerechneten Sinaihalbinsel umher, begeben sich von dem hier mit 'Ain Kadis identifizierten Kadesch in das kanaanäische Südland, wo Aaron auf dem bei Tell 'Arad angesetzten Hor stirbt, marschieren wieder nach Süden zurück, um nach Umbiegung gen Osten und Überquerung der Araba nordwärts auf die Südspitze des Toten Meeres hin, dann ostwärts den Zered aufwärts, dann wieder nordwärts ans Nordende des Toten Meeres zu ziehen. Manches an diesen zum Teil etwas komplizierten Erörterungen verdient gewiß Beachtung, so die Unterscheidung zweier Fluchtwege Israels, von denen der eine mitten durch die Sinai-Halbinsel führt, der andere zunächst am Mittelmeer entlang läuft, und die für die ursprüngliche Tradition angenommene Gleichsetzung von Kadesch mit Petra — übrigens beides Vorschläge, die, wenn auch zum Teil mit anderer Begründung, schon desöfteren gemacht worden sind. Ob es aber angesichts der neuerdings, wie wir sahen, besonders eindringlich von M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1949, aufgezeigten Verschlungenheit der sehr weit zurückreichenden Überlieferung der pentateuchischen Erzählungsstoffe je gelingen wird, aus der uns erhaltenen Erzählung von Israels Wüstenzug wirklich ganz sauber zwei verschiedene Itinerare herauszulösen — einerlei ob man sie zwei Pentateuchquellen zuschreibt oder zwei Traditionen, eine in Sichem gepflegte und eine in Jerusalem beheimatete, für sie verantwortlich macht —, darf man füglich bezweifeln. Zudem erheben sich gegen manche Einzelheit in W.s Beweisführung erhebliche Schwierigkeiten. Zwei von ihnen mögen hier genannt sein. In Verfolg seiner Annahme, daß die Mosaische Tradition Israel vom Timsach-See aus quer durch die Sinaihalbinsel an die Nordspitze des Golfes von Akaba habe ziehen lassen, identifiziert W. das Ex 15 27 genannte Elim mit dem an der Nordspitze dieses Golfes gelegenen Eloth und erklärt „Elim" für eine von P zugunsten seiner andersartigen Bestimmung der Ex 15 27 genannten Palmenoase, nämlich ihrer Gleichsetzung mit dem in der Mitte der Sinaihalbinsel gelegenen Nechl, vorgenommene Entstellung von „Eloth": „Es will scheinen, daß P unter dem Einfluß der Theorie, der heilige Berg habe im Süden der Sinaihalbinsel gelegen, der Meinung war, der von der Überlieferung genannte Lagerplatz könne nicht das wohlbekannte Eloth am Kopfe des Golfes von

kaba sein, und, um Leser davor zu bewahren, daß sie diese naheliegende, ber in seinen Augen irrige Annahme machten, die Namensform leicht geändert, nämlich die hebräische maskuline Pluralendung *-îm* für die originale eminine Pluralendung *-ôth* eingesetzt hat" (S. 89 f.). W. wird mit diesem einem Vorschlag kaum viel Gegenliebe finden. Noch weniger wird das bei V.s Urteil über Num 21 1–3, der Erzählung von Israels Sieg über die Kanaanäer bei Horma, der Fall sein. Diese Erzählung, die sonst allgemein iner der alten Pentateuchquellen zugewiesen und mit noch größerer Zuersicht als eine historisch überaus wertvolle Nachricht in Anspruch gekommen wird, erklärt W. für ein historisch völlig unbrauchbares Machwerk es P, dazu bestimmt, mit dem in ihm vorkommenden und an den des Berges Hor anklingenden Namen Hormah eine Brücke zu bilden zwischen lem von P bei Tell 'Arad-Hormah gesuchten Berge Hor und eben diesem Hormah (S. 108—112), ein Verdikt, das mit vollem Recht auf ebenso allgemeine Ablehnung stoßen wird wie das ähnliche, wenn auch etwas vorsichtigere, über die Bileam-Erzählung, von dem S. 283 die Rede war.

So legt man W.s Buch mit zwiespältiger Empfindung aus der Hand. Einerseits steht der Leser unter dem Eindruck, daß es an die Meisterung der von ihm erörterten Fragen viel Fleiß und viel Scharfsinn gewendet hat, anderseits kommt er doch von der Empfindung nicht los, daß ein erheblicher Teil davon nutzlos vertan ist. Als Warnung vor dem Versuch, vereinzelten tatsächlichen oder vermeintlichen Spuren schematischen Aufbaus von Erzählungsgruppen auf Kosten der wirklich entscheidenden literarkritischen Argumente größere Bedeutung zuzumessen, einerseits und als Mahnung, die historische Sachkritik sauber von der Traditions- und der Literarkritik zu trennen und den dritten Schritt nicht vor den beiden ersten zu tun, vielmehr zuerst die literarkritische Analyse des uns vorliegenden Textes vorzunehmen, dann der Tradition der von ihm verwerteten Stoffe nachzugehen und erst darnach die Frage aufzuwerfen, wie der historische Tatbestand zu denken sein möchte, der sich in dieser Überlieferung spiegelt, kann und wird W.s Buch der künftigen Pentateuchkritik einen wesentlichen Dienst erweisen. Gerade an dem Punkt, an den die ja wieder sehr lebhaft gewordene Erörterung über die Pentateuchfrage gegenwärtig angelangt ist, ist solche Warnung und Mahnung besonders nötig und besonders willkommen.

Nordische Literatur zum Neuen Testament 1939–1949

Von Gösta Lindeskog

(Fortsetzung)

Nachtrag

Eine der bekanntesten Kulturpersönlichkeiten Dänemarks in diesem Jahrhundert war der 1948 verstorbene VILHELM GRÖNBECH. Er war als Religionshistoriker vor allem Kenner der nordischen Religionen und dazu auch der Mystik, er hat sich mit der Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts lebhaft beschäftigt; aber er war universell veranlagt, und so hat er sich in den letzten Jahren seines Lebens dem Studium der Antike gewidmet. Von seiner fleißigen Feder erschien so ein zweibändiges Werk über den Hellenismus (Hellenismen. 1. Mennesket. 2. Gud. 1941). Gr. war eine dichterische Begabung mit genialen Einfällen. Er war Humanist und Kulturphilosoph mit einer unverkennbaren religiösen Ader, der einen klaren Blick für die Bedeutung der christlichen Pilgermelodie in dem materialistischen Abendland hatte. Daher nimmt es nicht wunder, daß er nach vielen Streifzügen im weiten Reiche des Geistes, im Lichte der untergehenden Sonne seines Lebens, sich an eine umfassende Schilderung der Quellen unserer Religion begab. Drei Bände erschienen: „Jesus Menneskesönnen" (Jesus der Menschensohn) 1935, „Paulus Jesu Kristi Apostel" (Paulus der Apostel Jesu Christi) 1941 und „Kristus Den Opstandne Frelser" (Christus der auferstandene Erlöser) 1941. Ein vierter Teil, eine Einleitung über das Judentum, war geplant, wurde aber nicht fertig (ebensowenig wie ein dritter Teil des „Hellenismus". Posthum erschien ein kleines Fragment „Philon. Et Fragment" 1949).

Gr. war eine starke Persönlichkeit mit ausgeprägten Sympathien und Antipathien. Priester, Kanzel und traditionelles Christentum waren nicht nach seinem Geschmack, auch nicht die Theologen und Exegeten. Er ist wirklich eine „Person mit anderen Ansichten". Er wollte mit eigenen Augen sehen, und, der Wünschelrute seiner Intuition folgend, stellte er seine Ergebnisse souverän fest. So äußert er sich beispielsweise über die Quellenkritik folgenderweise: „Mein Zutrauen zu unseren guten Quellen ist bei einem jahrelangen, nicht immer erbaulichen Studium der kritischen Theo-

ogie erstarkt. Ich weiß sehr gut, was ich tue, wenn ich die Echtheit so gut wie sämtlicher Worte behaupte, die als von Jesus gesprochen überliefert sind." Und nun das Ergebnis. Jesus war in religiöser und moralischer Hinsicht ein Freibeuter, sozial gesehen ein Rebell, eine vagabondierende Natur. Er karikierte das Judentum, er hatte kein Verständnis für die Gemeinschaft und ihre Forderungen. Darum mußte er sterben als der Einsame, der Unverstandene, der nirgendwo zu Hause war. Ein Sonderling war auch Paulus. Aus einer intensiven Lebensangst, die sich aus Furcht vor dem Tod und den Dämonen bis zur Verzweiflung steigert, ist sein Evangelium hervorgegangen. Es ist ein fürchterlicher Jahwä, vor den uns Paulus stellt, vielleicht der entsetzlichste Gott, welchen die Welt geschaut hat. Alles was die Schriftgelehrten elaboriert hatten, ist verblaßte Theologie verglichen mit Pauli leidenschaftlicher Erneuerung des Jahwägedankens. Paulus steht wie Jesus allein und blieb unverstanden. Das Judenchristentum bedeutet eine völlige Entstellung von Jesus und seiner Botschaft: „So ist Jesus in der Gemeinde zu dem vollendeten jüdischen Prediger und Schriftausleger verwandelt worden." Das Urchristentum bedeutet somit die konsequente Judaisierung des Evangeliums. Aber außerhalb der Grenzen Palästinas gab es ein liberales Judentum, das die Voraussetzung für die Expansion des Christentums bildete. In den hellenistischen Gemeinden gab es die Möglichkeit für erweiterte Formen des Christusglaubens. Die Jünger hatten Jesus nicht verstanden, aber es gab einsichtige Zuhörer, die Hellenisten, denen wir die Entstehung der Evangelien verdanken. Es gab also mehrere Richtungen innerhalb des ältesten Christentums: die orthodoxe Gemeinde in Jerusalem, die hellenistischen Kreise, in denen die Evangelien entstanden, daneben die gnostischen Sekten. Ganz für sich steht Paulus. Die johanneischen Schriften lehren uns die christliche Mystik kennen. Das Christentum wurde allmählich zum Moralismus, und es ist ein Wunder, daß sich so viel von der ursprünglichen Botschaft Jesu erhalten hat.

Die Kirche und die Theologie haben eine Karikatur aus der Urbotschaft gemacht — das ist es also, was uns Gr. lehrt. Aber dasselbe Urteil trifft Gr. selbst. Er hat nicht nur Paulus, das Urchristentum, die Kirche und die Theologie karikiert, sondern auch Jesus. Seine Grundauffassung ist unbedingt falsch. Für Laien sind diese Bücher nicht zu empfehlen. Aber ein Exeget liest sie dennoch — trotz allem — mit Interesse. Das Ingenium Gr.s verneint sich nicht. Es zeigt sich in einzelnen Beobachtungen, in glänzenden Bemerkungen und in der Empfindlichkeit für das Einzigartige der Person Jesu und das Paradoxale seiner Verkündigung. (Eine interessante Besprechung der Trilogie Gr.s von J. Munck steht in DTT 6, 1943, S. 29—49, wo M. die Gesamtauffassung Gr.s als Erklärung der Eigentümlichkeiten seines Bildes von Jesus und Urchristentum zeichnet.)

Finnland

In Finnland gibt es bekanntlich zwei theologische Fakultäten, eine staatliche in Helsingfors und eine an der schwedischen Akademie in Åbo. Professor der neutestamentlichen Exegese in Helsingfors ist seit 1946 Aimo Nikolainen, Nachfolger von E. G. Gulin, der jetzt Bischof ist. In Åbo ist seit 1934 Rafael Gyllenberg Professor exegeseos. Er war früher Professor in Helsingfors.

Da die Arbeiten der finnländischen Exegeten hauptsächlich auf finnisch geschrieben sind und mir diese Sprache nicht zugänglich ist, verdanke ich das Material der folgenden Darstellung zum Teil dem Wohlwollen von Professor Rafael Gyllenberg. Bei der Kontrolle der Literatur war mir auch Pastor Eino Wilhelms, Helsingfors, behilflich.

Ein ausführlicher Bericht über die exegetische Forschung in Finnland von 1900 bis 1944, von Professor Gyllenberg verfaßt und in Svensk Exegetisk Årsbok, Jahrg. IX, veröffentlicht, gibt einen starken Eindruck von dem lebendigen Interesse und dem Fleiße, womit man sich in Finnland unter den Theologen und Pfarrern mit den Problemen der Bibelforschung beschäftigt. Während der von uns zu behandelnden Zeitperiode hat Finnland zwei Kriege durchgekämpft, denen eine schwere Nachkriegszeit folgte. Das hat natürlich die wissenschaftliche Leistung der zehn letzten Jahre stark beeinträchtigt. Trotzdem ist das Gesamtergebnis erstaunlich.

E. G. Gulin, Professor des N.T. in Helsingfors 1933—1945, hat in seinen Schriften sowohl alttestamentliche wie neutestamentliche Probleme behandelt. Auf deutsch veröffentlichte er 1932—34 die Arbeit „Die Freude im N.T." Im Jahre 1940 erschien von seiner Hand eine neutestamentliche Theologie auf finnisch „Uuden Testamentin teologia" (Neutestamentliche Bibeltheologie, siehe unten S. 294). Ein Handkommentar zum Markusevangelium ist sein Markuksen evankeliumi tulkinnut E. G. Gulin (Das Markusevangelium ausgelegt von . . .). Er zeigt sich hier von E. Lohmeyer beeinflußt. Sein Interesse und seine Art als Schriftausleger kommen in zwei populären Schriften zum Ausdruck, nämlich in einem Buch über Jesus: Der Mann von Nazareth, Jesus als Mensch (schwedisch: Mannen från Nasaret, finnisch: Nasarealainen, Jeesus ihmisenä) und in einem ähnlichen Buch über Paulus: Paavali Tarsolainen (Paulus von Tarsus). In seinem Jesusbuch will er den Charakter und die menschlichen Züge Jesu darstellen und arbeitet in ähnlicher Richtung wie der bekannte norwegische Bischof Eivind Berggrav, der auch über „den Mann Jesus" geschrieben hat. Die Art seiner Auffassung charakterisiert Gyllenberg mit den folgenden Worten: „Der Gegenstand seines Interesses ist vor allem das Persönliche und das Sittliche, am liebsten in der Verbindung „die sittliche Persönlichkeit" (SEÅ IX, S. 18).

Der führende Exeget in Finnland ist jetzt RAFAEL GYLLENBERG. Er steht mit der deutschen und schwedischen Forschung in reger Verbindung und hat eine beträchtliche wissenschaftliche Produktion aufzuweisen. Seinerzeit hat er die religionsgeschichtliche Methode in die finnische neutestamentliche Forschung eingeführt (in der Arbeit Pistis, 1922), und er hat sich auch später bemüht, die finnische Theologie mit den leitenden Ideen der kontinentalen Forschung bekannt zu machen. In den letzten Jahren hat er viel Zeit und Kraft dafür geopfert, das theologische Studium in Finnland durch eine Reihe von Handbüchern und Nachschlagewerken zu fördern (siehe unten). Dazu kommt seine Arbeit als Redaktor mehrerer Festschriften. Er hat die Geschichte der schwedischen Bibel in Finnland untersucht (in der Festschrift Våra Fäders Bibel, Die Bibel unserer Väter, 1941) und ebenso die Geschichte der finnischen Bibel (u. a. in der schwedischen Zeitschrift Ny Kyrklig Tidskrift, 1942). Erwähnt ist schon seine Untersuchung der Geschichte der finnischen Exegese während der letzten fünfzig Jahre (schwedisch in SEÅ IX und finnisch in der Festschrift für A. F. PUUKKO, Suomalaista Raamatuntutkimusta, Helsingfors 1945). Als Beiträge zu der Nachschlageliteratur erschien von seiner Hand erstens ein griechisch-finnisches Wörterbuch zum N.T. zusammen mit dem Altphilologen Professor I. A. HEIKEL (Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja, Griechisch-Finnisches Lexikon zum N.T., 1939), und zweitens eine Einleitung (Uuden Testamentin johdanto-oppi (Einleitung zum N.T.), 1948. Die Darstellung der isagogischen Probleme begrenzt G. nicht auf die gewöhnliche Dreiheit: die Schriften, Kanongeschichte und Textgeschichte, sondern behauptet, daß die Isagogik zugleich Literaturgeschichte, urchristliche Ideengeschichte, Zeit-, Kultur- und Religionsgeschichte umfassen soll. Diese Gesichtspunkte liegen einer gemeinverständlichen Darstellung von G. zugrunde, die finnisch unter dem Titel Sanoma Kristuksesta (1947) und schwedisch unter dem Titel Nya Testamentet och dess budskap (1948: Das Neue Testament und seine Botschaft) erschienen ist. Weil seine Einleitung nur ein Teil eines umfassenderen isagogischen Werkes ist (siehe unten), folgt er in ihr der gewöhnlichen Disposition, aber dazu gibt er auch eine Darstellung der Entstehung der ältesten Geschichte des Urchristentums (siehe R. Gyllenberg, Inledning till Nya Testamentet. En självpresentation, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 1949).

Von AIMO NIKOLAINENS Schrifttum sei zunächst erwähnt Ihminen evankeliumin valossa, 1941 (Der Mensch im Lichte des Evangeliums). In seiner Darstellung der neutestamentlichen Anthropologie betont er das jetzt Übliche, nämlich daß der biblische Mensch als ein Ganzes aufgefaßt wurde (anthropologischer Monismus). Den religionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht er in der Arbeit Ihmisen ongelma Raamatun myöhäis-

juutalaisessa ja hellenistisessä ympäristössä, 1943 (Das Problem des Menschen in der spätjüdischen und hellenistischen Umgebung der Bibel). Hier wird erstens die rabbinische Anthropologie gezeichnet und zweitens wird gezeigt, wie der hellenistische Begriff *νοῦς* über Philo und Paulus in das Christentum eindringt, um mit dem Begriff *πνεῦμα* zu konkurrieren, welch letzterer schließlich durch Augustinus den Sieg davontrug. Nachdem N. in dem ersten Teil eines deutsch geschriebenen Buches „Der Auferstehungsglauben in der Bibel und in ihrer Umwelt" (1944) das Problem der Auferstehung im A.T. und im Spätjudentum in Vergleich mit den entsprechenden Vorstellungen in den anderen semitischen Religionen und im Hellenismus nach dem Schema „animistischer Auferstehungsglauben — Auferstehungsglauben der Naturreligion — alttestamentlicher Glaube an Gott als Herr über Leben und Tod" behandelt hatte, verfolgte er dasselbe Thema hinsichtlich des N.T.s in einem zweiten Teil 1946.

Der Semitist Harris Birkeland in Oslo hat in einer ausführlichen Besprechung des ersten Teiles der eben erwähnten Arbeit (in SEÅ XIII) wichtige prinzipielle Gesichtspunkte dargelegt. Nach seiner Ansicht hat der Verfasser nicht scharf genug zwischen Unsterblichkeitsglauben und Auferstehungsglauben unterschieden. — Die Behandlung des Problemes im N.T. ist mit dem zweiten Teil der Arbeit nicht abgeschlossen, da dieser nur das synoptische und paulinische Material umfaßt. Ein dritter Teil soll die übrigen Schriften des N.T. einschließlich der apostolischen Väter behandeln. Als die Hauptthesen des zweiten Teiles könnte man vielleicht die Betonung der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu und der Homogenität der neutestamentlichen Aussagen über die Auferstehung bezeichnen.

Im Herbst 1949 erschien eine Dissertation von Esko Haapa über das Thema Ihmisen Pojan kuolema (Der Tod des Menschensohns). Es ist eine auf die formgeschichtliche Methode gebaute Untersuchung über die Christologie der synoptischen Tradition. Für Finnland ist die Arbeit insofern auch eine Neuigkeit, da sie die englische und französische Literatur in gleichem Maße wie die deutsche bucht. Der Gedankengang ist kurz folgender: Markus spricht von dem Hingang des Menschensohnes, Lukas von den Leiden des Gerechten, Matthäus schildert, wie der Herr der Gemeinde sich selbst opfert. Bei den Traditionen, die hinter den drei Synoptikern liegen, handelt es sich um den Menschensohn, also um seinen Hingang (Mk), um sein Leiden (Lk) und um sein Opfer (Mt). Vorbild für den Hingang ist die Weisheit Salomos, für das Leiden der leidende Fromme in den Psalmen, für das Opfer Jes 53. Es ist zweifelsohne eine elegante Idee; es fragt sich aber, wieviel daran nur Konstruktion ist. — Eine Synodalabhandlung desselben Verfassers erschien im Jahre 1947: Lapset ja vieraat (Die Kinder und die Fremden). Hier untersucht er die Auffassung der ersten christlichen Gene-

ration von der Grenze zwischen den Christen und den Außenstehenden und von den christlichen Pflichten innerhalb und außerhalb dieser Grenze.

Einige Beiträge von Nicht-Neutestamentlern zu der neutestamentlichen Forschung sind auch zu verzeichnen. AARRE LAUHA, Professor des Alten Testaments in Helsingfors, hat die Kenosisperikope Phil 2 behandelt (Otti orjan muodon, Nahm Knechtsgestalt an). E. RISSANEN schrieb eine Synodalabhandlung über das Thema Piirteitä Paavalin ihmiskäsityksestä (Einige Züge der Auffassung vom Menschen bei Paulus), wo er aber die paulinische Anthropologie mehr aus dogmatischen als aus rein exegetischen Gesichtspunkten behandelt. Dasselbe gilt von den beiden Dogmatikern K. V. L. JALKANEN und O. TIILILÄ, von denen der ersterwähnte im Jahre 1939 das Buch Luomisjärjestykset ja niiden rajat Raamatun valossa (Die Schöpfungsordnungen und ihre Grenzen im Lichte der Bibel) veröffentlichte und der letztere im Jahre 1941 bzw. 1944 Das Strafleiden Christi, Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive, und Tuhavuotinen valtakunta (Vom Millennium) schrieb. T. hat aber mit dem Buch Hellenistinen synkretismi Uuden Testamentin aikana (Der hellenistische Synkretismus im neutestamentlichen Zeitalter, siehe unten) auch einen Beitrag zur neutestamentlichen Zeitgeschichte gegeben.

Von den Altphilologen hat I. HEIKEL, wie schon erwähnt wurde, zusammen mit Gyllenberg ein Griechisch-finnisches Wörterbuch zum N.T. ausgearbeitet (siehe auch weiter unten). Professor JOHANNES SUNDWALL, Åbo, hat auf schwedisch eine vorzügliche Zusammenfassung der textgeschichtlichen und textkritischen Forschung geschrieben, Nya Testamentets urtext. En översikt över de nyaste forskningsresultaten, 1946 (Der Urtext des N.T. Eine Übersicht über die neuesten Forschungsresultate). Endlich hat Professor HENRIK ZILLIACUS, Helsingfors, die Ergebnisse der Papyrologie für das Neue Testament zusammengefaßt, Nya vägar till antiken. Papyrusfynd och papyrusforskning, 1949 (Neue Wege zur Antike. Papyrusfunde und Papyrusforschung).

Um das Bild zu vervollständigen, sei hier schließlich ganz kurz über die Sammelwerke referiert. Der bekannte Orientalist und Exeget ARTHUR HJELT in Helsingfors plante seinerzeit eine umfassende biblische Realenzyklopädie, die unter Mitwirkung von Exegeten aus sämtlichen nordischen Ländern sowohl auf finnisch wie auf schwedisch erscheinen sollte. Erst nach seinem Tode wurde die Idee Wirklichkeit, aber nicht in dem Umfang, wie H. es sich gedacht hatte. Der erste Teil erschien im Jahre 1931, der zweite im Jahre 1939. Die hauptsächlichen Mitarbeiter sind PUUKKO, GULIN und GYLLENBERG, welch letzterem wohl ein besonderes Verdienst an der Fertigstellung zukommt. Der finnische Titel lautet: Raamatun tietokirja (Biblische Realenzyklopädie). Von großer Bedeutung

für den höheren theologischen Unterricht ist ein Handbuch zum Neuen Testament (Uuden Testamentin Käsikirja), in Verbindung mit R. GYLLENBERG, herausgegeben von E. G. GULIN und I. SALOMIES (seinerzeit Professor der Kirchengeschichte, jetzt Bischof). Sämtliche fünf Teile mit Ausnahme des vierten (Theologisches Wörterbuch zum N.T.) sind erschienen. Der erste Teil behandelt die Zeitgeschichte: I 1: I. SALOMIES: Uuden Testamentin ajan kulttuurihistoria (Kulturgeschichte des neutestamentlichen Zeitalters) 1940; I 2: O. TIILILÄ: Hellenistinen synkretismi Uuden Testamentin aikana (Der hellenistische Synkretismus im neutestamentlichen Zeitalter) 1940. Der zweite Teil ist die obengenannte Einleitung in das N.T., Uuden Testamentin johdanto-oppi von R. GYLLENBERG, 1948. Der dritte Teil: E. G. GULIN, Uuden Testamentin teologia (Neutestamentliche Bibeltheologie), 1940, und endlich der fünfte Teil: R. GYLLENBERG und I. HEIKEL, Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja (Griechisch-Finnisches Wörterbuch zum N.T.) 1939. Ein Kommentarwerk in zwölf Teilen ist von GYLLENBERG und NIKOLAINEN geplant. Der erste Teil (zu den Korintherbriefen, verfaßt von G.) befindet sich im Druck.

Hinzu kommen einige Festschriften. Das Jubiläum der schwedischen Bibel wurde in Finnland u. a. durch die Festschrift Våra Fäders Bibel 1541—1941, Minnesskrift utgiven av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi under redaktion av R. GYLLENBERG, gefeiert (Die Bibel unserer Väter, 1541—1941. Gedächtnisschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Akademie in Åbo durch R. GYLLENBERG). Entsprechend wurde das 300jährige Gedächtnis der finnischen Bibel gefeiert (Suomen kansan Raamattu. Tutkielmia suomalaisen raamatun 300-vuotismuiston äärellä. Die Bibel des finnischen Volkes. Studien zum 300jährigen Gedächtnis der finnischen Bibel. T. A. LEHTONEN, L. POHJANPÄÄ, I. SALOMIES, 1942). Diese beiden Festschriften enthalten keine eigentlich exegetischen Beiträge, sondern die verschiedenen Aufsätze behandeln hauptsächlich die Geschichte der schwedischen bzw. finnischen Bibelübersetzung in Finnland, die Sprache, die Bedeutung für Kirche, Kultur, Literatur usw. Aber solche Fragen gehören ja mit der Geschichte der Bibel überhaupt zusammen und sind insofern ein Stückchen der allgemeinen Bibelkunde.

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen A. F. PUUKKO, Suomalainen Ramattumme Mikael Agricolasta uuteen kirkkoraamattuumme (Unsere finnische Bibel von Michael Agricola bis zur neuen Kirchenbibel), 1946. Diese große Arbeit (444 S.) ist eine gründliche Untersuchung der Übersetzungsgeschichte der finnischen Bibel seit Michael Agricola, dem Reformator Finnlands. P. selbst erhielt eine Festschrift an seinem 70jährigen Geburtstag: Suomalaista Raamatuntutkimusta. Suomen Eksegeettisen Seuran juhlakirja professori A. F. Puukon täyttäessä 70 vuotta 25. 2. 1945.

Toimittaneet Aarre Lauha ja Aimo Nikolainen (Finnische Bibelforschung. Festschrift der finnischen exegetischen Gesellschaft, Professor A. F. Puukko zu seinem 70. Geburtstag am 25. 2. 1945 dargebracht. Redigiert von A. Lauha und A. Nikolainen). Außer Gyllenbergs oben erwähnter Geschichte der finnischen exegetischen Forschung enthält diese Festgabe nur einen neutestamentlichen Beitrag von Aimo Nikolainen: Jeesuksen Vapahtaja-kutsumus myöhäisjuutalaisen Messias-odotuksen valossa (Die Erlöserberufung Jesu im Lichte der spätjüdischen Messiaserwartung).

Am 1. Oktober 1949 konnte die Theologische Fakultät an der Akademie zu Åbo ihr 25jähriges Jubiläum festlich begehen. In diesem Zusammenhang wurde eine Festschrift Vid Åbodomens Fot (Am Fuße des Åboer Domes) herausgegeben. Redakteur des Werkes ist Gyllenberg, Mitarbeiter sind jetzige und ehemalige Lehrer der Fakultät, unter ihnen auch „Reichsschweden". Einheimische Beiträge zum N.T. sind verfaßt von Professor Johannes Sundwall (Bibelöversättning och bibelkritik — Bibelübersetzung und Bibelkritik) und Professor Rafael Gyllenberg (Nya Testamentet och vår tid — Das Neue Testament und unsere Zeit).

Norwegen

Am Neujahrstag 1950 ist der hochbetagte Lyder Brun in Oslo heimgegangen. Mit ihm verlor die nordische neutestamentliche Wissenschaft ihren Altmeister. Nur 27 Jahre alt wurde er Ordinarius und hat während Dezennien die leitende Rolle in seiner Fakultät gespielt. Gelehrsamkeit, Nüchternheit und Besonnenheit sind die Hauptkennzeichen seiner Forscherpersönlichkeit. So war er besonders dazu geeignet, wegweisende Zusammenfassungen der Wissenschaft zu schreiben. Aber nicht nur das. Diese Übersichtsarbeiten waren auf eigene Primäruntersuchungen gegründet, und bis in die letzten Jahre seines Lebens war er mit den aktuellen Problemen der Forschung beschäftigt.

Hier ist nicht der Platz, einen Bericht über die umfassende literarische Tätigkeit Lyder Bruns zu geben, aber es sei erlaubt, an zwei wichtigen Arbeiten, welche vor unsere Periode fallen, zu erinnern, damit das Bild nicht zu lückenhaft wird. Wichtig für den akademischen Unterricht ist noch immer die große Monographie „Jesu Evangelium" (650 S.). Br. hat sich sehr früh auf eigene Hand mit Traditions- und Gattungsfragen beschäftigt. Als dann die deutsche formgeschichtliche Schule von Dibelius und Bultmann auftrat, schloß er sich dieser Richtung an. Man erkennt das in dieser Arbeit wie auch in dem großen Kommentar zum Lukasevangelium sofort, in welchem er die formgeschichtliche Methode konse-

quent durchführt. Von dieser Arbeit sagt H. Mosbech in einer Abhandlung „Lyder Brun som nytestamentlig forsker og forfatter" (L. Br. als neutestamentlicher Forscher und Verfasser, NTT 41, 1940: 1—17), daß es innerhalb der skandinavischen Literatur als ein monumentales Kommentarwerk eigenen Gepräges dastehe, was ohne Zweifel richtig geurteilt ist. Die wissenschaftliche Exegese soll nach Br. texthistorisch und textkritisch sein, weiter sprachhistorisch (grammatisch und bedeutungshistorisch), zeit- und religionshistorisch und viertens form- und traditionshistorisch. Was speziell die Evangelienauslegung betrifft, behauptet Br. u. a. als sein Prinzip, daß die Prüfung des geschichtlichen Wertes der Quellen außerhalb der Aufgaben der Exegese liege. Die historische Kritik unterstehe nicht dem Exegeten, sondern dem Historiker. Aber dann fragt man sich: Wer ist dieser Historiker, wenn nicht der Exeget selbst? — Zu den Studienbüchern gehört auch das bibeltheologische Handbuch „Paulus' kristelige Tanker" (Die christlichen Gedanken des Paulus), dessen dritte Auflage im Jahre 1945 erschien. Diese lapidare Darstellung ist eine erstaunliche Leistung, die sich sehr gut für akademische bibeltheologische Übungen eignet. — In unsere Periode fallen zwei kürzere Kommentare, „Jakobs brev, oversatt og fortolket" (Der Brief des Jakobus, übersetzt und ausgelegt), 1941, und „Förste Petersbrev tolket" (Der erste Brief Petri ausgelegt), 1949, von je 212 und 232 Seiten. Sie sind beide wissenschaftlichen Charakters und sehr instruktiv.

Br. hat sich auch mit der Neuübersetzung des N.T. ins Norwegische beschäftigt. 1944 erschien „Paulus i fengsel. Paulinske fangenskapbrev i ny oversættning" (Paulus im Gefängnis. Die paulinischen Gefangenschaftsbriefe in Neuübersetzung) und 1943 „Det nye testamente i nyoversaettning" (Das N.T. neuübersetzt).

Von den letzten Spezialuntersuchungen des fleißigen Verfassers ist hier zu erwähnen „Lov og Evangelium i det nye testamente" (Gesetz und Evangelium im N.T.), 1942. Die These ist hier, daß die Gedankenwelt des N.T. eine andere Struktur zeigt, als das Gedankenschema, das Luther und die lutherische Kirchenlehre benutzen. Im N.T. gehören die Gabe und die Forderung zusammen. Das Luthertum stellt eine exklusive Alternative auf: Gesetz *oder* Evangelium.

Als Beispiel der erstaunlichen Spannkraft, mit der sich der alte Brun mit den neuesten Strömungen der Wissenschaft auseinandersetzte, sei hier eine ausführliche Präsentation von C. Harold Dodd in NTT 1947 angeführt. Dodds Kommentar zu den Briefen des Johannes wird gerühmt, denn hier findet Brun seine eigene These, die er in „Lov og Evangelium" ins Feld führte, bestätigt. Dodd betont hier nämlich die konsequent durchgeführte, unauflösliche Verbindung zwischen dem Evangelium und dem

Gebot, die er als etwas für das ganze Urchristentum und insbesondere für den ersten Brief des Johannes und das johanneische Christentum Charakteristisches ansehen will. Dagegen verhält er sich kritisch gegenüber der These Dodds von der „realized eschatology" im Römerbriefkommentar und in „The Parables of the Kingdom". Dodd übertreibe die präsentische Eschatologie auf Kosten der Endzeiteschatologie, welche nach der Überzeugung Br.s das Primäre und Wichtigste im eschatologischen Denken des Urchristentums ist.

Mit Ragnar Asting (1897—1936) verlor die norwegische Theologie eine Kraft, die große Hoffnungen geweckt hatte. Im Jahre 1930 erschien seine Dissertation über „Die Heiligkeit im Urchristentum". Als er 1936 einer schweren Krankheit erlag, hatte er das Manuskript einer groß geplanten Untersuchung über die Begriffe „Wort Gottes", „Evangelium", „Zeuge und Zeugnis" fertiggestellt. Dieses Manuskript wurde durch die Freunde des Verewigten, Professor Einar Molland, Bibliothekar Henrik Harboe, beide in Oslo, und Professor Hans Freiherr von Campenhausen, damals in Greifswald, im Jahre 1939 unter dem Titel „Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum" veröffentlicht. Das Buch umfaßt 749 Seiten (!). Aus dem Vorwort geht hervor, daß der Verf. noch einen zweiten Teil schreiben wollte, der die sonstigen Vorstellungen und Beziehungen (wie Lehrer, Prophetie u. ä.), die mit der Verkündigung zusammenhängen, untersuchen sollte. Daraus wurde aber nichts.

A. geht von einem der Grundprinzipien der formgeschichtlichen Schule aus, nämlich von der Bedeutung der Verkündigung für die Herausbildung der Evangelientradition. Er will jedoch einen Schritt weiter gehen und Gestalt und Wesen dieser Verkündigung untersuchen. Das Wort Gottes ist der Hauptbegriff, und dieses Wort ist in der Bibel als eine *schöpferische Macht* aufgefaßt. Es ist das primäre Offenbarungsmittel. Im N.T. tritt sein eschatologischer Charakter hervor. Durch das Wort Gottes entsteht die Kirche. Aber schon innerhalb des Kanons des N.T., in den Pastoralbriefen, hat der Begriff etwas von seinem Offenbarungscharakter verloren, und was die spätere Entwicklung, z. B. im I. Klem., kennzeichnet, ist erstens, daß das Wort Gottes nicht so sehr eine Offenbarungshandlung Gottes, sondern eine *Lehre der Kirche* ist, und zweitens, daß der dynamische Charakter des Wortes durch hellenistischen Einfluß abgeschwächt erscheint.

Das riesenhaftige Buch ist zunächst eine wertvolle Materialsammlung; besonders nützlich sind die statistischen Beobachtungen, die bei der Beurteilung der einzelnen Schriften als Wertmesser dienen können. Aber darüber hinaus gibt das Buch auch noch viele feine Bemerkungen und eine organisierende Grundauffassung, die Aufmerksamkeit verdienen.

Der Nachfolger Lyder Bruns ist seit 1946 Nils Alstrup Dahl[1]). Seine Doktorarbeit hieß „Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums", 1941. Die Aufgabe, die sich Dahl stellt, ist die Frage, welche Bedeutung die Kirche als das neue Israel im Urchristentum hatte. Die erste Hälfte des Buches untersucht den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund der Vorstellung vom neuen Israel. Der zweite Teil behandelt den neutestamentlichen Stoff. D. will mit Lohmeyer einen scharfen Unterschied zwischen dem Messiasgedanken und dem Sohn-Gottes-Gedanken machen. Aber um völlig voraussetzungslos zu sein, wählt er keinen von diesen Begriffen als Ausgangspunkt, sondern geht von der Stellung Jesu zu dem alten Erwählungsglauben Israels aus. Jesus sieht in seinem Schülerkreis nicht Vertreter des *neuen* Israels, das an die Stelle des alten Gottesvolkes treten wird, sondern des *wahren* Israels, als Erbe des Gottesreiches. Diese Distinktion arbeitet er als wichtig heraus, und daraus folgt, daß Jesus nicht *von seiner Ekklesia* geredet, kein neues Gottesvolk organisiert, keine Kirche gestiftet hat. Die Urgemeinde hatte nach der Ansicht D.s keinen einheitlichen Kirchenbegriff. Die von Petrus vertretene Gruppe wird „theokratische Kirche" genannt. – Den Kreis um Jakob bezeichnet der Verf. als Vertreter der „apokalyptischen Armenfrömmigkeit". – Die Angehörigen der petrinischen Kirche betrachteten sich als das neue Gottesvolk. Charakteristisch war die Organisation unter der Leitung von Petrus und den zwölf Aposteln. Hier meinte man, daß Jesus der Messias sei. — Die Partei des Jakobus schloß sich mehr der Auffassung an, welche den Jüngerkreis um Jesus geprägt hatte. Hier war Jesus der *Menschensohn*. Man betrachtete sich nicht selber als das *neue* Gottesvolk, aber man harrte auf den Einbruch des Reiches. Bei Paulus begegnet der Kirchengedanke in der Form des neuen Israels, und zwar tritt er am deutlichsten in der Polemik des Galaterbriefes gegen die Judaisten (die Christen sind die wahren Erben Abrahams) und im 1. Kor. zutage, dessen Thema das Leben des christlichen Gottesvolkes behandelt. Was den Gegensatz Juden — Heiden betrifft, so will D. eine Doppelheit in der Auffassung des Paulus konstatieren. Einerseits haben wir den Gegensatz von altem und neuem Israel. Andrerseits wird die Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk betont. Der Verf. stellt auch die Frage, ob etwa eine Entwicklung in der Auffassung des Paulus von der Kirche konstatierbar sei, und untersucht dabei das Verhältnis der Kolosser- und Epheserbriefe zu den übrigen Briefen.

Eine wichtige und aktuelle Diskussion gilt dem Apostolat im Urchristen-

---

1) Professor Dahl hat mein Literaturverzeichnis für den norwegischen Teil ausführlich kommentiert, wofür ich ihm hier meine Dankbarkeit bezeige.

tum, das DAHL in der Abhandlung „Evangelium og apostolat" (Evangelium und Apostolat, NTT 44, 1943: 193—217) behandelt. Schon 1912 wies FRIDRICHSEN in einem Aufsatz in NTT (*Tò εὐαγγέλιον* hos Paulus) darauf hin, daß Evangelium und Apostel Korrelatbegriffe sind. D. bestätigt die These EINAR MOLLANDS in „Das paulinische Euangelion" 1934, daß „mein Evangelium" kein paulinisches Sonderevangelium bezeichne. Paulus sei nur der Diener des Evangeliums, er habe kein neues Evangelium gepredigt. Aber D. ist der Meinung, daß Molland nicht hinreichend betont habe, wie bedeutsam die Relation zwischen Evangelium und Apostel ist, weil der Apostelbegriff bei ihm nicht genug präzisiert sei, und an diesem Punkte will D. die Untersuchung weiterführen. Es gehört nach seiner Überzeugung einfach zu dem Wesen und zu der Substanz des Evangeliums, daß die Apostel eingesetzt wurden, es zu verkündigen. Was dem Apostolat des Paulus seine Sonderprägung verleiht, ist, daß er den Auftrag hat, den Heiden das Evangelium zu verkündigen. Eine Art von Selbstpräsentation hat weiter die apostolische Botschaft gekennzeichnet. Die Apostel sind Zeugen, nicht nur Augenzeugen, sondern Zeugen für die Sache Gottes, Verkündiger seiner Botschaft. Diese Verbindung zwischen Evangelium und Apostolat läßt sich als ein gemeinsamer Zug der urchristlichen Tradition beobachten. Daß D. die Diskussion um einen wichtigen Gesichtspunkt bereichert hat, ist unbestreitbar. Es kann aber hinzugefügt werden, daß ANTON FRIDRICHSEN in der Abhandlung „The Apostle and his Message" im Gegensatz zu Molland und Dahl behauptet, daß Paulus mit dem Ausdruck „mein Evangelium" wirklich meint, daß seine Botschaft sich auch inhaltlich von dem zweiten Apostolat im prägnanten Sinne, nämlich dem petrinischen, unterscheide: weil er der Apostel der Heidenwelt ist, hat seine Botschaft eine universale Bedeutung. Christus ist durch seine Erhöhung ja Herr über das ganze Universum geworden.

D. hat seine grundlegende exegetische Schulung durch den Unterricht LYDER BRUNS empfangen. Aber Brun war, wie D. selbst in einem Aufsatz bemerkt, eigentlich nicht schulbildend. FRIDRICHSEN ging früh seinen eigenen Weg. Das scheint auch der Fall mit D. zu sein. Seine große Doktorarbeit zeugt nicht nur von großer Gelehrsamkeit, sondern auch von einem originalen und selbständigen Anfassen des Themas. In den Arbeiten, mit denen er sich jetzt beschäftigt, sucht er den Linien, die vom N.T. zu der alten Kirche führen, zu verfolgen, aber gleichzeitig arbeitet er auch an den jüdischen und alttestamentlichen Problemen. Damit hat er sich große Aufgaben gestellt, und man wird in ihm gerne einen erfolgreichen Fortsetzer der vornehmen exegetischen Traditionen an der Universität in Oslo begrüßen.

Für das Neue Testament gibt es vorläufig noch zwei Lehrkräfte an der

Staatsfakultät. H. Ludin Jansen ist Dozent (fest angestellt), und R. Leivestad ist „Adjunktstipendiat" (etwa: Privatdozent). Der letztere hat u. a. eine Abhandlung über ein alttestamentliches Thema und dazu zwei kleinere Untersuchungen zum Paulinismus geschrieben. Ludin Jansen hat bisher seine größten und wichtigsten Untersuchungen über nicht-neutestamentliche Themen gemacht. So schrieb er ein Buch über „Die Henochgestalt. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung" (1939) und ferner „Die Politik Antiochos' IV." (1942). Eine Arbeit über den koptischen Kambyssus-Roman steht zu erwarten.

Als Neutestamentler hat er sich mit den johanneischen Fragen beschäftigt. So hat er das Problem der Eschatologie im vierten Evangelium untersucht, in der Abhandlung „Til spörsmålet om Johanneisk eschatologi" (Zur Frage der johanneischen Eschatologie, NTT 41, 1940: 65—79). Joh. scheint an mehreren Punkten mit dem Mysterium und der aus ihm emanierenden spiritualisierten Mystik verwandt zu sein. Aber dieser Umstand berechtigt uns nicht ohne weiteres dazu, Joh. als eine mystische Schrift zu erklären. Wir müssen auch berücksichtigen, daß das Evangelium einige Formeln enthält, die wir aus der jüdisch-urchristlichen Eschatologie kennen, z. B. solche typischen eschatologischen Termini wie *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος* und *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Die Mystik ist individuell, die Eschatologie ist die Lehre von der Erlösung der Gemeinschaft in das Reich Gottes hinein. Die Frage, ob das Johannesevangelium eine Eschatologie hat, wird darum in die Frage von der Auffassung der Erlösung zugespitzt. Handelt es sich um individuelle oder kollektive Erlösung? Um diese Frage zu beantworten, wäre es wichtig zu wissen, ob wir im Joh. ein deutliches Gemeinschaftsbewußtsein beobachten können; dies scheint dem Verf. selbstverständlich. Der Gründer der Gemeinschaft ist Christus. Die Frage, ob die Erlösung nach dem Joh. kollektiv ist, muß mit einem Ja beantwortet werden. Damit glaubt der Verf. auch bewiesen zu haben, daß wir im Joh. eine echte eschatologische Grundanschauung konstatieren können. Diese hier kurz wiedergegebenen Gesichtspunkte besitzen m. E. großes methodologisches Gewicht für das Verständnis der johanneischen Eschatologie.

Die Eschatologie ist ein anregendes, aber schwer faßbares Problem, das jedoch nie in der Diskussion vergessen werden darf. Es ist durch unzählige Fäden mit allen anderen Problemen unserer Forschung verknüpft. Eine Frage, die sofort aktuell wurde, als J. Weiss und Schweitzer die Eschatologie ins Zentrum stellten, galt dem Verhältnis zur Ethik des N.T. Dieser Bezug ist von Åsmund Stubdal in einer längeren Abhandlung (70 S.) in NTT 40, 1939 behandelt, „Forholdet mellem eschatologi og etikk Jesu forkynnelse" (Das Verhältnis zwischen Eschatologie und Ethik in der Verkündigung Jesu). Es ist zunächst ein gutes, kritisches Referat über

die wichtigste Literatur, aber der Verf. hat auch selbst eine bestimmte Auffassung des Problemes. Man dürfe die ethische Verkündigung Jesu nicht nur als eine Radikalisierung der jüdischen Weisheitslehre verstehen. Ferner sei die Ethik Jesu einheitlich (gegen WINDISCH). Sie benutze oft die Verkündigungsformen des Weisheitslehrers, des eschatologischen Propheten und des Wanderpredigers, aber sie sprenge diese, um sie einem für Jesus eigentümlichen Zweck dienstbar zu machen. Der Verf. hält an einem temporalen Eschatologiebegriff fest: der Glaube an die Nähe des Endes sei das Primäre und eben das, was Jesus zu einem Verkündiger mache. Aber um den Zusammenhang zwischen der Eschatologie Jesu und seiner Ethik zu verstehen, müsse man die charakteristischen Bestandteile des Gottesgedankens Jesu schärfer beachten, als man es bisher getan habe. Das Reich Gottes — und das ist der Kern der Eschatologie Jesu — bedeutet, daß nur der Wille Gottes herrschen soll, aber diese Auffassung schließt in sich ein, daß die Eschatologie ethisch ist (mit H. D. WENDLAND). Das Eigentümliche ist aber, daß die Eschatologie Jesu sich zugleich auf die Gegenwart und die Zukunft beziehe. Die Gegenwart werde durch die Zukunft qualifiziert. Die kommende Erlösungszeit bestimme nicht nur die Gegenwart Jesu anthropozentrisch als eine Zeit der Entscheidung, sondern auch theozentrisch als eine Zeit der Erlösung, d. h. als eine Zeit der ethischen Umwandlung. Was nun die Imperative betrifft, so kann man die Frage nach ihrem Sinn nicht beantworten, ohne das zu berücksichtigen, was Jesus mit seiner Aufgabe meinte. Gott handelt durch Jesus. Mit ihm ist die letzte Gnadenzeit gekommen. Darum ist die Forderung der Umkehr so unbedingt. Die Endzeit ist als die Zeit der Gnade und der Erlösung dadurch qualifiziert, daß der Mensch eine letzte Möglichkeit bekommt, sein Leben konkret in Übereinstimmung mit dem ewigen Willen Gottes, wie er vom Anfang der Schöpfung gewesen ist, zu führen. Es handelt sich also nicht um eine Ausnahmeethik, wie Schweitzer meint, sondern die ganze Ethik Jesu ist eschatologisch motiviert. Der Verf. deutet jedoch an, daß die Soteriologie ein Kernbegriff ist: die Ethik muß auf irgendeine Weise in die Soteriologie eingeordnet werden.

In Oslo gibt es auch eine private Lehranstalt für die Ausbildung von Pastoren der norwegischen Kirche, die sog. „Menighedsfakulteten" (Gemeindefakultät). Diese Fakultät ist eine Frucht des Kampfes der konservativen Richtung innerhalb der Kirche gegen die liberale Theologie und hat somit die Aufgabe, eine ausgesprochen bekenntnistreue Theologie zu treiben. Ihr Sprachrohr ist die Zeitschrift „Tidsskrift for Teologi og Kirke" (Zeitschrift für Theologie und Kirche). Bis 1940 waren an dieser Fakultät zwei Neutestamentler tätig, DANIEL ANDREAS FRÖVIG (1940 pensioniert wegen Erreichung der Altersgrenze) und OLAF MOE (liest noch). FRÖVIG

kann auf eine große literarische Tätigkeit zurückblicken; er hat u. a. mehrere Arbeiten auf deutsch geschrieben, z. B. „Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter" (1918), „Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist" (1924) und „Der Kyriosglaube des N.T." (1928). 1944 erschien von seiner Hand ein großer Kommentar „Kommentar til Apostlenes Gjerninger. Med innledning" (Kommentar zu der Apostelgeschichte. Mit Einleitung. 408 S.). Der Verf. der Apostelgeschichte will unterrichten und auferbauen. Darüber hinaus hat er keine „Tendenz". Fr. weist somit den Gedanken ab, daß die Acta den Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen ausgleichen wollten. Als Verfasser der „Wir-Stücke" sei Lukas anzusehen, der übrigens der Autor des ganzen Werkes sei. Er habe wahrscheinlich Quellen zu seiner Verfügung gehabt, aber es lohne sich nicht, diesen nachzuspüren. Das Paulus-Bild der Acta sei lückenhaft, aber nicht unrichtig. Als Abfassungszeit schlägt Fr. 70—80 vor. — Fr. zeigt sich in dieser Arbeit als auf dem Boden der kritischen historischen Forschung stehend. Er benutzt in Einzelheiten die formgeschichtliche Methode. Die Darstellung ist, wie gewöhnlich in den hier erwähnten Kommentaren, nicht glossatorisch, sondern reproduzierend. Es kann aber mit Recht gesagt werden, daß der Verf. die Kritik nur ausnahmsweise, und zwar nur wenn es unvermeidlich ist, und mit größter Vorsicht benutzt. Hypothesen gegenüber ist er sehr zurückhaltend, und das hat zur Folge, daß er eigentlich neue Ideen und Anregungen vermissen läßt. Aber im ganzen ist es eine wertvolle Arbeit, die von Gelehrsamkeit und guter Orientierung in der Literatur zeugt.

Auch Olaf Moe ist ein sehr fleißiger Verfasser, der u. a. mehrere Bücher über Paulus geschrieben hat, z. B. eine Inauguraldissertation „Paulus und die evangelische Geschichte" (deutsch). Zu erwähnen ist auch unter den früheren Schriften sein großer „Kommentar til Johannesevangeliet" 1937—1938 (630 S.). Als exegetischer Schriftsteller zeigt er etwa dieselben Eigenschaften wie sein Kollege Frövig: gründliche, konservative Gelehrsamkeit. Für unsere Zeitperiode ist nicht so viel zu erwähnen: außer der 1944 in einer dritten Auflage erschienenen Monographie „Apostelen Paulus. Hans liv og gjerning" (Der Apostel Paulus. Sein Leben und Wirken), der kurzgefaßte, gemeinverständliche Kommentar „Til medarbeidere for evangeliet. En tolkning av Paulus' brev om gleden" (Filippenserbrevet) (An die Mitarbeiter des Evangeliums. Eine Auslegung des Briefes des Paulus über die Freude) (Philipperbrief), 1940.

An der Gemeindefakultät sind ferner Sverre Aalen und Torbjörn Osnes als „Adjunktsstipendiaten" tätig. Von diesen hat sich Aalen vor allem mit den johanneischen Fragen und den Begriffen „Licht" und „Finsternis" beschäftigt. Zwei Aufsätze, der eine über „Licht und Finster-

nis im A.T.", der zweite über „Das Licht der Welt im Rabbinismus", sind somit als Vorstudien einer umfassenden Untersuchung zum Thema „Licht und Finsternis im N.T." zu betrachten, deren erster Teil wahrscheinlich im Laufe dieses Jahres erscheinen wird.

Zusammenfassend könnte man wohl behaupten, daß wir innerhalb der neutestamentlichen Forschung in Norwegen eben einen Generationswechsel konstatieren. Als Forschertypen hatten Brun, Moe und auch Frövig offenbar ziemlich viel gemeinsam. Sie vertraten eine gründliche, reproduzierende Exegese und widmeten sich besonders den bibeltheologischen Fragen. Jüngere Kräfte der beiden Fakultäten treten jetzt in das Amt. Inwieweit sie die Traditionen der älteren Generation fortsetzen werden und inwiefern sie neue Wege einschlagen werden, wird sich im Laufe der Zeit zeigen.

Schweden

An den zwei theologischen Fakultäten in Uppsala bzw. in Lund gibt es nur je einen Lehrstuhl für die neutestamentliche Wissenschaft. Inhaber des Professorats in Uppsala ist Anton Fridrichsen, sein Kollege in Lund ist Hugo Odeberg.

Odeberg ist vor allem Kenner des rabbinischen Judentums, sowohl sprachlich als religionsgeschichtlich-theologisch. Auf diesem Gebiete gehört er ohne Zweifel zu den hervorragendsten Theologen unserer Zeit. Von seiner sprachwissenschaftlichen Kapazität zeugt u. a. eine zweibändige Arbeit „The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilaean Aramaic", 1939.

In einer gemeinverständlichen Darstellung hat er seine Forschungen zur Pharisäerfrage veröffentlicht (Fariseism och urkristendom, Pharisäismus und Urchristentum, 1943). Wer sich mit der Geschichte dieser Forschung beschäftigt hat, erkennt sofort, daß O. zu der Richtung innerhalb der christlichen Theologie gehört, die sich bemüht, eine objektive Darstellung des Pharisäismus zu geben. Wir fassen die Behauptungen O.s in folgenden Sätzen zusammen. Der Pharisäismus ist nicht, wie die protestantischen Theologen gemeint haben, eine Kasuistik, sondern hat schon von Anfang an nach gewissen, grundlegenden Normen gesucht. Unter ihnen ist die Liebe zum Nächsten das allem anderen übergeordnete Prinzip. Der Pharisäismus ist ferner als Gesinnungsethik zu kennzeichnen und nicht als Lohn- oder Strafmoral. Eher könnte man von einem gewissen Grade von Lohnmoral im Christentum sprechen. Die Ethik des Pharisäismus ist keine Lehre des Verdienstes. Daß der Mensch Gutes tun kann, ist Gottes Verdienst und Gnade. Der Pharisäismus lehrt keine buchstäbliche, äußerliche Auffassung der Gebote, sondern sucht den inneren Sinn. An diesem Punkte besteht

kein Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern. Man wäre versucht zu sagen, daß mit solchen Behauptungen alles auf den Kopf gestellt wird. Sind das nicht alles eben die Charakteristika des Evangeliums? Der Verf. fährt fort: Die pharisäische Ethik ist eben eine solche, wie man sich gewöhnlich die christliche vorstellt. Christliche Theologen haben in der Tat die pharisäische Ethik als die des Christentums in Anspruch genommen und eine Karikatur aus der ersteren gemacht, um den Gegensatz zwischen Pharisäismus und Christentum hervorheben zu können. Es gibt, so meint der Verf., ein Christentum, das nichts anderes als ein verkleideter Pharisäismus ist. Der wirkliche Gegensatz liegt in der Auffassung vom Menschen. Der Pharisäismus sagt, daß der Mensch imstande ist, das Gute zu bejahen und zu tun; das Christentum lehrt, daß der Mensch seiner Natur nach das Gute weder tun kann noch will. Der Pharisäismus kann als Moralismus bezeichnet werden. Die christliche Ethik dagegen geht von einer Neuschöpfung des durch den Sündenfall verdorbenen Menschen aus. Der Grundgegensatz kann mit zwei Wörtern ausgedrückt werden: Umkehr — Neuschöpfung. Der Pharisäismus spricht von der Umkehr als einem eigenen Weg des Menschen zurück zu Gott, nach dem Christentum aber handelt es sich um nichts Geringeres als um eine Neuschöpfung des Menschen.

Diese Auffassung vom Verhältnis zwischen Christentum und Pharisäismus scheint mir charakteristisch für den Verfasser zu sein. Er ist ein scharf ausgeprägter Forscher, der sich die Problematik seines wissenschaftlichen Objektes persönlich aneignet. Es gehört zur Sache, daß seine Sympathien nicht, wie es z. B. der Fall bei Travers Herford ist, auf der Seite der Pharisäer zu finden sind. Im Gegenteil. Der hohe Moralismus der Pharisäer ist nach O.s Auffassung nichts Lobenswertes, sondern eine Karikatur und Entstellung der echten Religion.

O. ist spiritus rector einer Gesellschaft für neutestamentliche Forschung in Lund, namens *Erevna*, die auch eine Zeitschrift mit demselben Namen herausgibt. Durch diese Gesellschaft übt O. in weiten Kreisen, auch unter Laien, als Bibelausleger einen bedeutenden Einfluß aus.

Für das Studium der rabbinischen Sprache und Literatur hat O. sehr viel bedeutet. Unter seinen Schülern auf diesem Gebiete sind zu nennen Erik Sjöberg, Ernst Percy und Nils Johansson, die sich alle drei an der südschwedischen Universität habilitiert haben. Sjöbergs Habilitationsschrift „Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur" ist in erster Linie eine Frucht seiner gründlichen Studien der rabbinischen Literatur. Sein Thema ist zentral und für das Verständnis des N.T. sehr wesentlich. Im großen und ganzen kann man auch mit Recht behaupten, daß der Verf. mit seinem gut dokumentierten Beitrag an gewissen

Punkten das Bild des Judentums, das uns G. F. Moore u. a. gegeben haben, vervollständigt.

S. bewegt sich mit Vorliebe auf dem „intertestamentalen" Gebiet. Im Jahre 1946 erschien sein Buch „Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch". Damit griff er in die lebhafte Diskussion ein, die Rudolf Ottos „Reich Gottes und Menschensohn" wieder angefacht hatte. Überall wird in der Literatur auf den Äthiopischen Henoch hingewiesen. Aber was steht eigentlich in diesem merkwürdigen Buch über den Menschensohn? Um eine sichere Antwort auf diese Frage geben zu können, hat S. noch einmal den Grundtext gründlich erforscht. Sein Ergebnis ist kurz wie folgt. Es gibt ein himmlisches Wesen, das als ein himmlischer Mensch vorgestellt wird. Dieses himmlische Wesen kann, seitdem es zuerst von Henoch geschaut worden ist, als „dieser Menschensohn" oder nur als „der Menschensohn" bezeichnet werden. Er ist die Zentralgestalt der eschatologischen Ereignisse. Durch sein Erscheinen tritt die große Veränderung ein. Er ist der Weltrichter und als solcher richtet er nicht nur über die Menschen, sondern auch über die Engel. Es gibt nur völlig Gerechte und radikale Sünder. Gott steht immer über dem Menschensohn. Das Gericht ist darum letzten Endes Gottes Gericht, obwohl es vom Menschensohn ausgeübt wird. Die große Umwandlung der Welt ist ein Werk Gottes. Auch die Auferstehung findet beim Erscheinen des Menschensohnes statt. Der Menschensohn ist nicht nur eine eschatologische Erscheinung, sondern auch ein präexistentes, himmlisches Wesen.

Es besteht eine enge Verbindung zwischen dem Menschensohn und der Gemeinde der Erwählten und Gerechten. Die eschatologische Funktion des Menschensohnes wäre ohne die eschatologische Gemeinde der Gerechten sinnlos. Eine vielbesprochene Frage ist, ob das Äthiopische Henochbuch den *leidenden* Menschensohn kennt. Diese Frage wird von S. mit einem bestimmten Nein beantwortet. Auch kann man nicht behaupten, daß die Vorstellung vom Messias das Bild des Menschensohnes beeinflußt hat. Seine Analyse, die anerkennenswert klar und konzis ist, schließt der Verf. mit einigen Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Problem ab. An diesem Punkte fängt der Neutestamentler an zu fragen. Zweifelsohne waren die Vorstellungen vom Menschensohn, die wir im 1. Henoch studieren können, in den Kreisen um Jesus aktuell. Aber der Menschensohn der Synoptiker ist doch im Grunde etwas ganz anderes, wie denn auch der Messiasbegriff der Evangelien sich von dem jüdischen weit unterscheidet. Die neutestamentliche Christologie kann nie befriedigend behandelt werden, solange man sich bei einer Analyse der Motive und ihrer Provenienz beruhigt. Man darf nie vergessen, daß das Wesentliche die geschichtliche Wirklichkeit ist, die dahinter steckt. Eine Untersuchung der neutestamentlichen Christo-

logie aktualisiert immer die Frage nach dem geschichtlichen Jesus. Hier ist mehr als Mythus, Spekulation und Dogma. Hier ist Geschichte.

Es dürfte angebracht sein, die Habilitationsschriften der beiden anderen obenerwähnten Lunder Theologen hier zu erwähnen, da auch sie die religionsgeschichtlichen Vorstufen zum N.T. behandeln. Ernst Percys Doktorarbeit heißt „Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus", 1939. Es ist also eine religionsgeschichtliche Vergleichung des Johannesevangeliums und der mandäischen Religion. P. will die Eigenart der johanneischen Theologie verteidigen, und geht in diesem Bestreben sehr weit. Einerseits ist er geneigt, den Gnostizismus überhaupt auf christlichen Einfluß zurückzuführen. Andererseits will er die Eigenart der johanneischen Theologie als ursprünglich christlich erklären, so z. B. sogar auch den Logos-Begriff. Damit geht er aber ohne Zweifel zu weit, auch wenn er einer richtigen Tendenz folgt, indem er nämlich davor warnt, die mandäischen Parallelen ohne genügende quellenkritische und sachliche Prüfung zu verwenden [1]).

Nils Johansson nennt seine erste große Untersuchung „Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum", 1940.

Das von dem Verf. angestrebte Ziel ist, der Idee des Fürsprechers in ihrer Entwicklung aus den Anfängen im A.T. bis zum Parakletenbegriff des N.T. nachzugehen. Richtig ist wohl die Behauptung, daß es im Judentum schon vor der Perserzeit eine Vorstellung von dem Fürsprecherengel gab. Fraglich ist es aber wohl, ob der Ebed-Jahve in Zusammenhang mit der Fürsprecheridee zu setzen ist. Im Spätjudentum entwickelt sich eine reiche Spekulation über die Fürsprecher. Aber wie die Grenzen dieser Spekulation jeweils zu ziehen sind, dürfte sehr problematisch sein. Man fragt sich z. B. nach allem, was uns der Verf. von der Fürsprecheridee im A.T. gezeigt hat, ob wirklich der Menschensohn oder Henoch im Äthiopischen Henochbuche als Fürsprecher zu bezeichnen sind. Was endlich das N.T. betrifft, so ist es für die Auffassung des Verfassers charakteristisch, daß die Fürsprecheridee eine zentrale Rolle nicht nur in der Botschaft Jesu, sondern auch in der urchristlichen Auffassung von seiner Person spielte. Ob das nun richtig oder nur eine Konstruktion ist, die über das hinausführt, was uns das N.T. (Johannes) vom Parakleten sagt, ist eine Frage, die man in der folgenden Diskussion an J. gestellt hat (siehe die Besprechung von G. W. Kümmel, SEÅ VI, 1941, S. 120 ff.).

1928 wurde Anton Fridrichsen, Dozent an der Universität zu Oslo,

1) Vgl. Bultmanns Auseinandersetzung mit Percy in Orient. Lit. Ztg. 1940, S. 150 ff.

ls Professor regius et ordinarius nach Uppsala berufen. Es war ein großes reignis in der Theologie Schwedens. Schon damals besaß Fr. einen Namen n der Welt der Wissenschaft; er war ein begeisterter Reisender mit leb-aften internationalen Verbindungen, vor allem an den deutschen Uni-ersitäten. Sein vielverzweigtes Interesse beweist sich auf den verschieden-ten Gebieten der neutestamentlichen Wissenschaft. Er ist ein fein ge-chulter klassischer Philologe, und sein Scharfsinn feiert vor allem in vielen Einzeluntersuchungen zu neutestamentlichen Schriftstellen Triumphe. Aber liese formalphilologische Exegese steht in einer sehr ungewöhnlichen Per-onalunion mit einem wahrhaftig leidenschaftlichen Interesse für die *Sache*, die religionsgeschichtliche und theologische Problematik des N.T. Hinzu kommt eine erstaunliche organisatorische Begabung, deren wichtigstes Pro-dukt das *Seminarium Neo-Testamenticum Upsaliense* ist. In diesem Zu-sammenhang sind auch die Zeitschriften und Abhandlungsserien zu er-wähnen, die von ihm herausgegeben werden: Acta Seminarii Neotesta-mentici Upsaliensis, Nytestamentliga Avhandlingar (Neutestamentliche Ab-handlungen), Coniectanea Neotestamentica, Svensk Exegetisk Årsbok (Schwedisches Exegetisches Jahresbuch), Symbolae Biblicae Upsalienses, Nuntius (Organ für Sodalicium Neotestamenticum Upsaliense) und Oiko-dome. Auch die beiden Publikationen der Nathan-Söderblom-Gesellschaft: Religion och Bibel (Religion und Bibel) und Horae Soederblomianae, ver-danken der Anregung Fr.s ihre Existenz. Dasselbe gilt auch von der inter-nordischen Zeitschrift Studia Theologica, deren Herausgeber Fr. ist. Nicht zu vergessen ist endlich sein Herzenskind: Uppsala exegetiska sällskap (Societas exegetica Upsaliensis).

Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Um die wissenschaftliche Bedeutung Fr.s zu verstehen, muß man auch seinen Schülerkreis kennen lernen, denn wie wenige ist Fr. auch ein akademischer Lehrer im besten Sinne des Wor-tes. Als wissenschaftlicher *Inspirator*, auf dem Katheder und im Seminar, hat er einer erstaunlichen Menge von Theologen die erste wissenschaftliche Schulung beigebracht und sie an dem Reichtum seiner wissenschaftlichen Ideen teilnehmen lassen, was auch an den behandelten Themen zu merken ist. Unter seinen Auspizien haben bisher folgende Männer ihre Doktor-arbeiten gemacht: Olof Linton, Tomas Arvedson, Gösta Lindeskog, Carl-Martin Edsman, Julius Wellhagen, Per Lundberg, Torsten Wanngård, Åke V. Ström, Harald Sahlin, Bo Reicke, Stig Hanson, Helge Almqvist, Harald Riesenfeld, Nicol. Månsson, Jean G. H. Hoffmann, Gösta Lundström.

Die Fragen, mit denen sich Fr. persönlich in den letzten Jahren beschäf-tigt hat, berühren unter anderen und vor allem das Johanneische Problem, die Kirche, das Apostolat und das Bibelverständnis.

U. a. hat er in SEÅ III 1938 und V 1943 zwei kleinere Studien zur johan-

neischen Frage veröffentlicht. Aus der letzteren übersetze ich folgende Sätze, die für seinen Standpunkt charakteristisch sind: „Die Frage nach dem Verhältnis des Vierten Evangeliums zur Geschichte ist nicht dieselbe wie die Frage, in welchem Maße die Angaben und die Berichte des Evangeliums einen realen, historischen Wirklichkeitsgehalt haben, oder ob die Johanneischen Jesus-Reden in größerer oder geringerer Ausdehnung echte Jesusworte enthalten. Das Problem ist vielmehr, in welchem Grade und auf welche Weise der vierte Evangelist in der Situation Jesu steht und in dieser Situation echte Jesusmotive geltend macht. Wenn man die Frage so stellt, dann muß man durch und durch konstatieren, daß das Johannesevangelium *geschichtlich* ist, nota bene: in seiner jetzigen Form. Diese Form soll nach Bultmann und anderen die Frucht einer „kirchlichen" Bearbeitung einer älteren Form sein. Aber ist es glaublich, daß eine kirchliche Bearbeitung Jesus in die geschichtliche Situation hätte setzen wollen oder so sicher hätte setzen können? Nein, daß das Johannesevangelium in dem oben angegebenen Sinn „geschichtlich" ist, hängt damit zusammen, daß das stärkste Element des Evangeliums eine echte und unverfälschte Jesustradition ist, die zwar in „Johanneisierter" Form vorliegt, die aber ihren Zusammenhang mit der geschichtlichen Wirklichkeit ununterbrochen bewahrt hat. Die Versuche, Elemente der Urtradition aus dem Johannesevangelium herauszuschälen, sind fruchtlos. Geschichte und Deutung sind hier in eine so feste Verbindung miteinander getreten, daß sie nicht voneinander gelöst werden können."

Gelegentlich hat Fr. als seine feste Überzeugung ausgesprochen, daß die Entdeckung der Rolle, welche die Kirche im Urchristentum spielte, das größte Ereignis innerhalb der exegetischen Forschung unserer Generation ist. An der lebhaften Debatte über die Kirche, die in den letzten Jahren in Schweden geführt wurde, hat er denn auch einen bedeutenden Anteil. So schrieb er in „En bok om kyrkan av svenska teologer" (Ein Buch über die Kirche von schwedischen Theologen) 1942 zwei Beiträge: „Messias och kyrkan" (Messias und die Kirche) und „Nytestamentlig församling" (Neutestamentliche Gemeinde) und weiter in einem zweiten Sammelwerk „Den nya kyrkosynen" (Das neue Kirchenverständnis) 1945 noch zwei Aufsätze, nämlich „Försoningen och kyrkan i Nya Testamentet" (Die Versöhnung und die Kirche im N.T.) und „Helgelse och fullkomlighet hos Paulus" (Heiligung und Vervollkommnung bei Paulus). Folgende Worte, welche den Aufsatz „Messias och Kyrkan" abschließen, sagen uns, welche Bedeutung Fr. dem Kirchengedanken im N.T. beimißt: „Erst wenn man das Kirchengründende im Wirken Jesu gebührend erkennt, dann entsteht Einheit, Zusammenhang, Konkretion und Sinn in dem Bilde, das die Evangelien von diesem Wirken geben. Erst dann wird klar, was es bedeutet, daß

r der Messias-Menschensohn war: er predigte das Reich Gottes und verankerte es in seiner ecclesia auf der Erde in ihrer Einheit mit dem Menschensohn im Himmel."

Wir haben zwei Bücher über die Kirche erwähnt, die als „Tischreden" schwedischer Theologen zustande gekommen sind. Hinzu kommt ein drittes: „En bok om Bibeln" (Ein Buch über die Bibel) 1947. Auch hier hat Fr. in zwei Beiträgen mitgearbeitet: „Bibelns väg och vägen till Bibeln" (Der Weg der Bibel und der Weg zur Bibel) und „Jesus, Johannes, Paulus". Wenn man diese Aufsätze liest, gehen die Gedanken zurück zum ersten Jahrgang des SEÅ 1936, wo Fr. eine Programmerklärung schrieb: „Realistisk bibelutläggning" (Realistische Bibelauslegung). Der wissenschaftliche Realismus — heißt es — fordert, daß die theologische Auslegung das Neue Testament, das Urchristentum in seiner vollen massiven Glaubenskraft erklärt. Dieser Programmerklärung ist Fr. treu geblieben. Auf das theologische Verständnis des Neuen Testaments hat sich sein wissenschaftliches Interesse immer mehr konzentriert. Dieses Verständnis bedeutet für ihn die Entdeckung der „theokratischen, sakramentalen ecclesia", deren Gründer und Urheber Christus selbst ist. Damit erschließt sich ihm auch die *Einheit* des Neuen Testaments.

Um einen gesammelten Eindruck von der reichen schwedischen Literatur unseres Zeitabschnittes im übrigen vermitteln zu können, fassen wir in der Fortsetzung das Wichtigste unter gewissen sachlichen Rubriken zusammen. Zunächst aber seien, der Gleichheit halber, die jetzt an der Universität tätigen Dozenten genannt. Von Fr.s Schülern sind bisher fünf als Dozenten habilitiert. Von diesen sind jetzt Olof Linton Professor in Kopenhagen, Tomas Arvedson Lektor (Gymnasiallehrer) in Eksjö und Harald Sahlin Lektor in Örebro und werden also hier nicht berücksichtigt. — Gösta Lindeskog, der im Jahre 1938 mit der Dissertation „Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum" promovierte, hat sich in der Folgezeit u. a. wissenschaftshistorischen Fragen gewidmet. So veröffentlichte er 1940 eine schwedische gemeinverständliche Darstellung über dasselbe Thema, das in der Dissertation behandelt wurde, nämlich „Jesus och judarna" (Jesus und die Juden), weiter eine Übersicht über schwedische exegetische Dissertationen im vorigen Jahrhundert (Svenska exegetiska disputationer under 1800-talet), 1941. Dazu noch vier kleinere Monographien über die Schweden Nathan Söderblom, O. F. Myrberg, S. A. Fries und den Engländer C. G. Montefiore als Exegeten. Eine Übersicht über die aktuellen exegetischen Fragen erschien im Jahre 1941 unter dem Titel „Bibeln och den nyare forskningen" (Die Bibel und die neuere Forschung). „Bevingade bibelord" (Geflügelte Bibelwörter) heißt eine Untersuchung über die schwedische Sprache und die Bibel, 1947.

Bo Reicke hat in seiner Dissertation „The Disobedient Spirits and Christian Baptism" 1946 die schwierige Stelle 1. Petr. 3: 17—22 interpretiert. Die Bedeutung dieser gelehrten Untersuchung liegt erstens in der Darstellung der Auslegungsgeschichte und zweitens und vor allem in den scharfsinnigen Beiträgen des Verfassers zur Deutung der Perikope. Eine Hauptfrage für den Verf. ist das richtige Verständnis von Vers 19. Seine These ist, daß dieser Vers mit der Paränese in den vorangehenden Versen und vor allem mit dem Vers 15 verknüpft werden muß. Der Vers 18 soll in Verbindung mit den unmittelbar vorangehenden Aufforderungen zu Geduld und Freimut vor den Heiden verstanden werden. Wie Christus einmal für Sünder starb — oder litt (so nach einigen MSS), aber wieder auferstand, so sollen auch die Christen um der Heiden willen mit Standhaftigkeit und Zuversicht das Leiden tragen. Denn Christus ist das Vorbild. Die Bedeutung des Verses 19 wird also die folgende: Christus predigte im Zusammenhang mit seinem Leiden und Tod sogar den gefesselten Geistern aus den Tagen Noahs das Evangelium. Auf dieselbe Weise sollen auch die Christen, selbst wenn es Leiden und Tod für sie bedeutet, den Hartnäckigsten, auch den Hochgestelltesten auf Erden, das was die Hoffnung der Glaubenden ist, tapfer verkündigen, nämlich das Geheimnis des Messias, die Auferstehung und das Reich. Die gefallenen Engel sind die tiefste Wurzel und die wahre Quelle des Heidentums. Ihnen hat sich Christus geoffenbart und allem, was Heidentum heißt, den Stachel zerbrochen. Dieses Thema soll den jetzigen Heiden verkündigt werden. Wir haben also hier vor uns eine mächtige Missionsperspektive. Ehe das Urteil gesprochen wird, muß dieser Heidenwelt das Evangelium verkündigt werden. V. 19 enthält also keine Abschweifung vom Gedankengang, sondern ist fest in den Zusammenhang eingefügt.

Mit Harald Riesenfelds Dissertation „Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur" 1947 wird die moderne *Pattern-Forschung* zum erstenmal auf dem Gebiet des Neuen Testaments mit allen Konsequenzen durchgeführt. Der Verfasser will somit zeigen, daß die Verklärungsszene aus Motiven zusammengewoben ist, die zuletzt aus einem uralten israelitischen Kultschema herrühren. Die Verklärung ist eine *Inthronisation*. Es handelt sich um eine Manifestierung oder Proklamierung messianischen Inhaltes, welche auf traditionellen Kultmotiven aufbaut, und zwar *via* Spiritualisierung und Eschatologisierung, welche das alte Inthronisationsschema durchgemacht hat, womit es dann in den messianischen Vorstellungskreis hineingestellt worden ist. Analogien gibt es auch sonst im N.T., vor allem im Hebr. und Joh. Es darf vielleicht betont werden, daß der Verf. mit seiner Untersuchung nicht beabsichtigt, die Frage zu beantworten, welche geschichtliche Realität hinter dieser Er-

ählung liegt, die sich als Bericht eines Ereignisses aus dem Leben Jesu gibt.

R.s Buch ist durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn gekennzeichnet. Man mag seine Ergebnisse in Einzelheiten bezweifeln oder ablehnen — *ein* Eindruck bleibt auf alle Fälle nach dem Studium seines Buches bestehen: die Untersuchung ist dadurch bedeutsam, daß sie an einer einzigen Erzählung des N.T. die Frage des Zusammenhanges zwischen A.T. und N.T. überhaupt in die schärfste Beleuchtung gerückt hat. R. hat in sehr anregender Weise und mit großer Konsequenz gezeigt, wie wichtig es ist, daß man die neutestamentlichen Texte im Lichte der gesamten alttestamentlich-jüdischen Tradition betrachtet. Es handelt sich um Motive von außerordentlichem Alter und tiefer Bedeutung, die in das größte Drama der Geschichte hineinverwoben wurde. Die Methode verdient es, ernstlich geprüft zu werden; sie gibt reiche Anregung zu fortgesetzter Arbeit mit dem, was hier „Motiv" genannt wird, und sie treibt zu einer kritischen Untersuchung der Konsequenzen an, die sich für die Deutung anderer neutestamentlicher Texte ergeben können. Aber die Methode muß selbst zum Gegenstand einer wachsamen Kritik gemacht werden, denn sie schließt ohne Zweifel viele Unsicherheiten und Fehlerquellen in sich ein.

Übersicht und Zusammenfassung

Der obige Text hat in der Form einer Prosopographie der neutestamentlichen akademischen Lehrkräfte in Schweden einige charakteristische Züge der Forschung skizziert. Aber damit ist das Thema keineswegs erschöpft. Es bleibt jetzt noch übrig, die wichtigsten Arbeiten nach gewissen stofflichen Gesichtspunkten kurz zu besprechen. Für *ein* Spezialgebiet wurde freilich schon Rechenschaft abgelegt, nämlich die Judaistik, die hauptsächlich von Odeberg und seinen Schülern betrieben wird.

Neutestamentliche Philologie. Während sich Odeberg also der semitischen Philologie und der spätjüdischen Literatur widmet, ist, wie schon gesagt, die neutestamentliche Gräzizität Fridrichsens Spezialgebiet. Das literarische Forum für diese Fragen sind vor allem Coniectanea Neotestamentica unter Mitwirkung hauptsächlich von A. Fridrichsen und Harald Riesenfeld, aber auch von den griechischen Altphilologen Gunnar Rudberg, Gudmund Björck und Ragnar Höistad. Albert Wifstrand, Professor der griechischen Literatur und Sprache in Lund, hat vor allem stilistische Probleme der neutestamentlichen Schriften behandelt, wovon mehrere Aufsätze in den Zeitschriften Svensk Exegetisk Årsbok, Svensk Teologisk Kvartalskrift und Studia Theologica zeugen. Als ein Beitrag zu dem Corpus Hellenisticum Novi Testamenti ist eine Dissertation

von Helge Almquist, Plutarch und das Neue Testament (1946), zu bezeichnen.

Einleitungen. Kommentare. „Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe" heißt eine sehr umfassende Untersuchung (XVI + 517 S.) von Ernst Percy. Sämtliche isagogische Fragen, die mit diesen beiden als echt bezweifelten Briefen zusammengehören, werden mit ausgezeichneter Gründlichkeit erörtert. Was den Brief an die Kolosser betrifft, so wird seine Echtheit — sowohl aus stilistischen als auch aus sachlichen Gründen — ohne weiteres anerkannt. Der Verf. räumt indessen ein, daß die Situation des Epheserbriefes nicht so einwandfrei ist, entschließt sich aber dazu, auch ihn als einen authentischen Paulinischen Brief gutzuheißen.

In Schweden hat es bisher wenig einheimische Kommentarliteratur gegeben. Es wurde darum als sehr willkommenes Ereignis begrüßt, als vor einigen Jahren die zwei ersten Teile eines groß geplanten Kommentarwerkes zum N.T. erschienen. Die Reihe heißt „Tolkning av Nya Testamentet" (Auslegung des N.T.), und als Herausgeber zeichnet Anders Nygren. Es fällt weiter auf, daß zwei von den Mitarbeitern systematische Theologen sind, Anders Nygren und Ragnar Bring. Die Tendenz zur Arbeitsgemeinschaft zwischen Vertretern der exegetischen und der systematischen Theologie, die in den letzten Jahren in Schweden zu spüren war, hat sich somit aufs neue manifestiert. Der Kommentar gibt sich als eine Auslegung von einem wesentlich neuen Typus. Er soll weder „antiquarisch" noch „erbaulich" sein. Mit dem ersten Begriff zielt man wahrscheinlich auf einen Kommentar von dem Typus „Lietzmanns Handbuch". Den zwei bisher erschienenen Teilen, Anders Nygren, Romarbrevet (Der Römerbrief) 1944, und Hugo Odeberg, Korintierbreven (Die Korintherbriefe) 1944, nach zu urteilen hat das Werk am ehesten den Charakter eines bibeltheologischen Kommentars. Als Ganzheit wird diese Kommentarreihe eine sehr repräsentative Darstellung der jetzt dominierenden theologischen Richtung bilden. Für die einzelexegetischen Fragen wird man aber auch weiterhin auf die „antiquarischen" Kommentare angewiesen sein.

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Jean G. H. Hoffmann, früher Pfarrer der Französischen reformierten Gemeinde in Stockholm, jetzt wieder in Frankreich, studierte während seiner schwedischen Jahre in Uppsala und habilitierte sich 1947 mit einer Dissertation „Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire". Es ist eine Untersuchung der Leben-Jesu-Bücher in Frankreich seit Ernest Renan mit Ausnahme der katholischen Arbeiten. Der Domdechant in Strängnäs Gösta Lundström legte etwa gleichzeitig eine Doktorarbeit vor über das Thema „Guds rike i Jesu förkunnelse. Tolkningens historia från 1800-talets sista decennier till våra dagar" (Das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu. Geschichte der Auslegung von den letzten

Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bis auf heute). Beide Bücher sind übersichtlich und lehrreich.

Studien zu den Lukasschriften. Drei von Fridrichsens Schülern haben die Lukasschriften unter verschiedenen Aspekten untersucht. Das Problem der Enteschatologisierung bei Lukas wird von JULIUS WELLHAGEN behandelt: „Anden och riket. Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien" (Der Geist und das Reich. Lukas' religiöse Anschauung unter besonderer Berücksichtigung der Eschatologie), 1941. TORSTEN WANNGÅRD hat die Lukanische Bergpredigt untersucht, „Lärjungen och världen" (Der Jünger und die Welt), 1943. Der Wert dieser kleineren Untersuchungen liegt u. a. in ausführlichen Bibliographien (Wellhagen: Englischsprachige Literatur zu den Lukasschriften 1900—1940. Wanngård: Bibliographie zu den Arbeiten der letzten Jahrzehnte über die Bergpredigt). Von größerem Umfang und weiterer Bedeutung sind die Studien HARALD SAHLINS. Er nennt seine Dissertation „Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur Protolukanischen Theologie", 1945. Die These des Verfassers ist, daß hinter der jetzigen Form von Luk. und Apg. eine protolukanische Vorlage rein judenchristlichen Charakters liegt, die von Lukas übersetzt und bearbeitet wurde. Diese seine These demonstriert der Verf. an der Lukanischen Vorgeschichte, deren Text er in seiner ursprünglichen „protolukanischen" Form wiederherstellt. Damit ergibt sich auch eine eigenartige „protolukanische Theologie". „Protolukas" will beweisen, daß Jesus der von den Juden erwartete Messias ist. Das Thema ist also die messianische Erfüllung. Das Messiasbild der Vorgeschichte ist in jeder Hinsicht echt jüdisch. Jesus ist von Geburt an nicht Messias, sondern er wird es durch eine besondere göttliche Berufung, nämlich in der Taufe. Jesus ist also in der Vorgeschichte nur „Messias designatus". Er ist als ein gewöhnlicher Mensch geboren. Protolukas hat also nicht an die Jungfrauengeburt gedacht. Durch die Geburt ist Jesus ein Sohn Davids; er ist nämlich der Erstgeborene des Davididen Josef. Nach der jüdischen Messiasdogmatik wurde Jesus in Bethlehem geboren. Er wird das davidische Königtum in verherrlichter Gestalt aufrichten. Er wird in Davids Stadt residieren und ein König über Davids Haus sein, d. h. durch ihn werden die zwölf Stämme wieder gesammelt werden. Die messianischen Titel der Vorgeschichte sind echt jüdisch, ebenso die übrigen Begriffe, die sich auf Jesus-Messias beziehen. Er wird nach der jüdischen Messiasdogmatik in enge Verbindung mit dem Tempel und dem Kultus gesetzt. Jesus wird die große messianische Krisis hervorrufen und ein heiliges Volk um sich sammeln. Der Messias und das Gottesvolk sind im Spätjudentum untrennbar, und das zeigt nun die protolukanische Vorgeschichte mit aller Deutlichkeit. So sind die beiden Hymnen Magnificat und Benedictus auf demselben Thema aufgebaut, die beiden

Gestalten Simeon und Hanna sind als Vertreter des Gottesvolkes gedacht usw.

Eine direkte Fortsetzung dieser Untersuchung bildet eine neulich erschienene Arbeit geringeren Umfangs: „Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums", 1949, wo der Verf. mit Hilfe eines erweiterten Materiales seine Thesen noch einmal ins Feld führt. Natürlich ist vieles an diesen Rekonstruktionen und Konstruktionen anfechtbar, was auch die Kritik schon gezeigt hat. Aber S. hat ein großes Verdienst: er hat Ideen, die er konsequent durchführt und deren Ergebnisse alles andere als uninteressant sind.

Kirche und Kultus. Der Leser wird schon bemerkt haben, wie aktuell die Frage nach der Kirche in der schwedischen Theologie ist. Daß die Kirche im Urchristentum irgendwie mit dem at.lichen Volksgedanken zusammenhängt, ist schon gesagt worden. Das Problem ist uns schon in Sahlins Untersuchungen zu den Lukanischen Schriften begegnet. Eine Frage für sich ist, wie man sich im Urchristentum zum alten Israel verhielt. Besonders brennend ist ja diese Frage, was Paulus betrifft. Sie ist von NICOL. MANSSON in dem Buch Paulus och judarna (Paulus und die Juden) 1947 untersucht, und zwar in einem großen Zusammenhang von den Propheten an, über Jesus und bis zur Urgemeinde. Dadurch gelingt es dem Verf., eine greifbare Übereinstimmung zwischen Jesus, den Propheten und Paulus zu entdecken: Das Volk ist nicht ohne weiteres dasselbe wie die empirische Nation. Vor allem hat sich der jesajanische Gedanke des „Restes" für die Betrachtung Israels als bedeutungsvoll erwiesen.

Man spricht heute viel von der *Einheit* des N.T., ja von der Einheit der Bibel. Die Frage ist natürlich, welches Element diese Einheit schafft. Sie kann verschieden beantwortet werden und ist auch zu verschiedenen Zeiten in der Bibel selbst verschieden beantwortet worden. STIG HANSON hat sich mit diesen Fragen in dem Buche „The Unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians", 1946, beschäftigt. Er ist von den Ideen der neuen Ecclesiologie stark überzeugt und treibt sie sehr weit. Er arbeitet weitgehend mit dem Begriff „identity" und macht Christus, den Geist, die Kirche und das Amt zu identischen Größen. Das ist aber eine gefährliche Methode und damit kann man alles beweisen. Es gibt in der Tat sehr wenig von „Identitäten". Aber damit soll das Verdienst dieser Untersuchung nicht verdunkelt werden. Der Verf. hat vor allem einen Beitrag zur Förderung der Erkenntnis gegeben, daß die ältere individualistische Auffassung der nt.lichen Religion nicht mehr stichhaltig ist. Dabei hängt aber sehr viel von den Nuancen ab!

Über die Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi wird heutzutage auch unter den protestantischen Theologen viel spekuliert. Es sei

hier auf die Bücher von TRAUGOTT SCHMIDT, H. SCHLIER und E. KÄSEMANN verwiesen. Auch zu dieser Frage hat E. PERCY einen Beitrag gegeben, in der Arbeit „Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena", 1942. Während Schlier und Käsemann den Ursprung der paulinischen Spekulationen über den Leib Christi im Gnostizismus suchen, ist es für Percy charakteristisch, daß er diese Vorstellung ganz und gar aus der Bibel und Paulus' eigener Gedankenwelt ableitet.

Das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektivum im N.T. ist auch Gegenstand einer sehr umfassenden, komparativen Untersuchung von ÅKE V. STRÖM in „Vetekornet. Studier över individ och kollektiv i Nya Testamentet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi. Joh. 12: 20—33" (englischer Titel: The Grain of Wheat. Studies on the Individual and the Collective in the New Testament with special regard to the theology of the Fourth Gospel. St. John XII, 20—33), 1944. Der Verf. sucht das verwickelte Problem teilweise unter Verwendung einer neuen Terminologie zu lösen. Die Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi nennt er „korporativen Personalismus". Der individuelle Mensch kann sich mit dem lebendigen Herrn nur durch die Kirche vereinigen, und der Geist wird als die Verbindung zwischen Christus und den Gliedern der Kirche gedacht. Der Geist hält die Gläubigen als ein Kollektiv zusammen; gleichzeitig vermittelt er den Individuen die geistlichen Gaben. Dies geschieht durch das Amt. Die kollektiven Funktionen sind Kultus, Moral und Umkehr, welche doch nicht von der Aktivität des Individuums abhängig sind. Alles ist das Werk Gottes, aber die persönliche Verantwortlichkeit ist dennoch unabdingbar. Dem Gottesvolk im A.T. entspricht die Kirche im N.T. Das neue Volk ist durch die Taufe konstituiert, auf das Amt gegründet und durch göttliche Auswahl und Heiligkeit gekennzeichnet. Alles ist Gottes Gabe, aber dieses Verhältnis schärft nur noch die persönliche Verantwortlichkeit.

Über das *Amt* wird natürlich auch gesprochen und geschrieben, bisher aber nur in kleineren Aufsätzen, z. B. von OLOF LINTON in „En bok om kyrkan" (vgl. hierzu seine Dissertation „Das Problem der Kirche in der neueren Forschung 1932", speziell S. 104 ff. und 206 ff.). Zu erwähnen wäre auch A. FRIDRICHSEN „The Apostel and His Message" (in: Inbjudningar till doktorspromotionerna i Uppsala 31/5 1947) mit einigen interessanten Gesichtspunkten. Was nun speziell das *Amt* betrifft, so ist das eine Frage, mit der sich selbstverständlich die hochkirchliche Richtung der schwedischen Theologie und Kirche mit Vorliebe beschäftigt. Es ist zu erwarten, daß es allmählich zu einem ernsten theologischen Gespräch hierüber kommt.

Überall, wo von der Kirche die Rede ist, wird natürlich auch das *Sakra-*

ment beachtet. Hierzu gibt es einige Spezialdarstellungen, die kurz gestreift werden sollen.

Über die Taufe in der alten Kirche sind zwei Upsalaer Dissertationen erschienen. Die eine, von CARL-MARTIN EDSMAN, Le Baptême de feu, 1940, will die Vorstellungen, die an die Worte Matth. 3: 11 und Luk. 3: 16 anknüpfen, religionsgeschichtlich erläutern. Es ist eine gelehrte, kühn kombinierende und scharfsinnige Untersuchung, die höchst anregend ist. Die zweite Darstellung heißt „La typologie baptismale dans l'ancienne église" von PER LUNDBERG, 1942. Der Verf. will erklären, warum gewisse at.liche Motive in den älteren Tauftexten der Kirche und auch gelegentlich im N.T. als Paradigma oder Typen für die Taufe haben verwendet werden können, wovon die wichtigsten der große Fluß (1. Petr. 3: 19—22), der Übergang über das Rote Meer, der Übergang über den Jordan unter Josua und das Opfer Elias auf dem Karmel sind. Der Grund ist nach der Auffassung des Verfassers, daß die christliche Taufspekulation in diesen Motiven klassische Beispiele der Befreiung vom Tode und vom Todesreich gesehen hat, und eben als eine solche Befreiung hat man die Taufe aufgefaßt.

Das zweite Sakrament der protestantischen Kirchen hat NILS JOHANSSON exegetisch untersucht in „Det urkristna nattvardsfirandet. Dess religionshistoriska bakgrund, dess ursprung och innebörd" (Die urchristliche Abendmahlsfeier. Ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund und ihre Bedeutung), 1944. Die Hauptthese ist, daß die letzte Mahlzeit nicht als eine isolierte Erscheinung betrachtet werden darf. Die Mahlzeit ist im Gegenteil ein konstanter Zug des Erlöserwirkens des Menschensohnes. Wenn Jesus zusammen mit Zöllnern und Sündern ißt, wenn er fünftausend Menschen sättigt, wenn er die Tischgemeinschaft mit den Jüngern feiert, jedesmal ist er als der Menschensohn tätig, jedesmal feiert er das Abendmahl. Das erklärt vielleicht, warum das Johannesevangelium keinen Bericht über die Einsetzung des Abendmahles hat. Es handelte sich ja nicht um ein einzigartiges und einmaliges Ereignis am letzten Abend. Das „Abendmahl" wurde nämlich in dem Augenblick eingesetzt, als Jesus seine Tätigkeit als der verborgene Menschensohn begann und Mahlzeitengemeinschaft mit seinen Jüngern oder mit Zöllnern und Sündern hielt.

Zum Schluß nur noch ein paar Worte über Festschriften und Sammelwerke. Der fünfte Jahrgang von SEÅ (1940) wurde dem Erzbischof ERLING EIDEM zum 60jährigen Geburtstag dargebracht. Einem ähnlichen Zweck diente der zwölfte Jahrgang, der Professor JOHANNES LINDBLOM in Lund dediziert wurde. Coniectanea Neotestamentica XI trägt ebenso den Untertitel „In honorem ANTONII FRIDRICHSEN sexagenarii edenda curavit Seminarium Neotestamenticum Upsaliense". Zum schwedischen

Bibeljubiläum 1941 entstand eine reiche Literatur, mit Neuausgaben der ersten schwedischen reformatorischen Übersetzungen und einer Reihe von Untersuchungen zur Geschichte der schwedischen Bibel. Schon erwähnt ist die große Festschrift der Theologischen Fakultät in Uppsala, weil eben in Uppsala die erste schwedische Vollbibel das Tageslicht sah. Ein umfassendes Bibelreallexikon in zwei Bänden: „Svenskt Bibliskt Uppslagsverk" (Schwedisches Biblisches Nachschlagewerk), herausgegeben von Ivan Engnell und Anton Fridrichsen (Anreger), dessen erster Band vor zwei Jahren erschien, bedeutet einen wertvollen Zuschuß zu der schwedischen Bibelliteratur.

Schlußwort

Es ist und bleibt eine Lebensbedingung der nordischen Forschung, daß sie in Verbindung mit der großen kontinentalen und angelsächsischen Wissenschaft stehen darf. Es ist nicht genug damit, daß wir hier im Norden uns nach Kräften die Fortschritte der fremdsprachlichen Forschung aneignen; wir fühlen auch das Bedürfnis, an der internationalen Diskussion teilzunehmen. Darum liegt uns sehr viel daran, daß mehr und mehr nordische Beiträge in den ausländischen Zeitschriften publiziert oder als selbständige Bücher in einer der drei großen Kultursprachen geschrieben werden. Demselben Zweck dienen auch die nordischen Periodica, welche diese Sprachen benutzen, z. B. Theologia Fennica, Coniectanea Neotestamentica, Symbolae Biblicae Upsalienses und — last but not least — Studia Theologica.

Aber eine Kulturnation muß immer auch ihre einheimische wissenschaftliche Literatur haben, die freilich, was die nordischen Länder betrifft, leider im großen und ganzen der übrigen Welt unbekannt bleiben muß. Der Zweck dieses Berichtes ist darum, eine Übersicht über die nordische neutestamentliche Forschung des letzten Jahrzehntes zu vermitteln; möge es mir gelungen sein, eine Vorstellung von den Problemen, die heute bei uns besonders aktuell sind, und von ihrer Behandlung zu geben.

Kirche, Staat und Schule in den Vereinigten Staaten

Von Friedrich C. Sell

Paul Blanshard, American Freedom and Catholic Power. Boston, The Beacon Press, 1949. 350 S. — Clarence Faust and Thomas Johnson, Jonathan Edwards. Representative Selections. New York, American Book Company, 1935. 434 S. — Harry Emerson Fosdick, Shall American schoolchildren be religiously illiterate? School and Society, November 29, 1947. — Benjamin Franklin, Sein Leben von ihm selbst erzählt. Berlin, Karl H. Henssel, 1946. 197 S. — Harold Laski, The American Democracy. New York, The Viking Press, 1948. 785 S. — Agnes E. Meyer, The School, the State and the Church. The Atlantic, November 1948. — Perry Miller, Jonathan Edwards. The American Men of Letters Series. William Sloane Associates, 1949. 348 S. — Liston Pope, Millhands and Preachers. A Study of Gastonia. New Haven, Yale University Press, 1942. 369 S. — George N. Shuster, The Catholic Controversy. Harper's Magazine. November 1949. — V. T. Thayer, Religion in Public Education. New York, The Viking Press, 1947. 212 S. — J. Paul Williams, The New Education and Religion. A Challenge to Secularism in Education. New York, Association Press, 1945. 198 S. — Ola E. Winslow, Jonathan Edwards. 1703—1758. New York, Mac Millan 406 S.

I.

Mit der amerikanischen Vorliebe für das Faktische haben Theologen vor einiger Zeit versucht, auf exakte Weise, d. h. durch Fragebogen ein Bild von dem religiösen Fühlen des Volkes zu gewinnen, und haben mit Befriedigung festgestellt, daß 90% der Amerikaner an Gott glauben. Es mag dahingestellt bleiben, welchen Wert man dieser Methode und den damit gewonnenen Ergebnissen zumessen will. Tatsache aber ist es, daß das religiös-kirchliche Leben in den Vereinigten Staaten kräftiger in Erscheinung tritt als in anderen Ländern, besonders den protestantischen Teilen des europäischen Kontinents. Die gemeindebildende Initiative ist größer. Anders wäre es nicht möglich, daß sich 256 Kirchen und Sekten — ein begrifflicher Unterschied zwischen ihnen wird nicht gemacht — von den freiwilligen Beiträgen ihrer Mitglieder erhalten können[1]). Die Kirchen sind so-

1) Der Größenordnung nach beginnt die Liste mit 26 Millionen Katholiken, 13 Millionen Baptisten, 9,5 Millionen Methodisten (davon 1,5 Millionen Neger), 4,7 Millionen Juden. Presbyterianer, Lutheraner, Anglikaner halten sich in der Nachbarschaft von 2,5 Millionen.

ziale, nicht nur geistliche Einrichtungen. Tatsache ist auch, daß im öffentlichen Leben und in politischen Kundgebungen der Appell an das religiöse Gefühl sehr häufig ist. Schon das erste Staatsgrundgesetz, die Unabhängigkeitserklärung von 1776, berief sich auf Gott: „Alle Menschen sind gleich geschaffen und von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet und unter diesen sind Leben, Freiheit und das Streben nach Glück." Gott wird in den politischen Kundgebungen angerufen. Roosevelt, der ein nie von Glaubenszweifeln heimgesuchter einfach gläubiger Christ war, vergaß nie „God willing" oder „so help us God" seinen Aufrufen hinzuzufügen. Senat und Repräsentantenhaus haben ihre eigenen Pfarrer, welche die Sessionen mit Gebet eröffnen (und übrigens je nach der herrschenden Mehrheit wechseln). Die feierliche Einführung des neugewählten Präsidenten wird alle vier Jahre durch Gebete eines protestantischen, eines katholischen und eines jüdischen Geistlichen eingeleitet. Es gibt keine akademische Feier in den mehr als 800 Universitäten und Colleges des Landes, in der das Gebet nicht seinen Platz hätte. Der Präsident ordnet in Tagen großer nationaler Entscheidungen Bettage und Dankgottesdienste an. Die Radioansprache, in der er die deutsche Kapitulation dem amerikanischen Volke mitteilte, endete mit der Aufforderung zum Dank an Gott: „ Darum bestimme ich, Harry S. Truman, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, Sonntag den 13. Mai 1945 zum Bettag."

Dennoch besteht keine offizielle Beziehung zwischen dem Staat auf der einen und der Religion und den Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite. Staat ist dabei verstanden als die politische Organisation im weitesten Sinne und umfaßt den Bundesstaat, die Einzelstaaten und die Gemeinden. In den Einrichtungen, die von dem Staat unterhalten werden, wird der Religionsausübung keine Stelle eingeräumt. Die öffentliche Schule, die von weitaus den meisten amerikanischen Kindern besucht wird, hat keinen Religionsunterricht. Das ist verfassungsmäßig festgelegt. In der sogenannten Bill of Rights, den zehn Ergänzungen, die 1791 zu der Verfassung von 1787 hinzugefügt wurden, lautet der erste Artikel: Der Kongreß soll keine Religion gesetzlich einführen oder ihre freie Ausübung verhindern [1]).

Daraus ergibt sich eine eigentümliche, fast paradoxe Situation. Die Vertreter des Staates bekennen sich zur Religion. Von den 149 Millionen Amerikanern gehört die Hälfte einer Kirche an. Es hat keinen Präsidentschaftskandidaten gegeben, der nicht Mitglied einer Kirche gewesen wäre und der es unterlassen hätte, am Sonntag in die Kirche zu gehen. Der Staat selbst

1) „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof".

aber kümmert sich grundsätzlich nicht um die Religion, er ist durchaus gottlos. Dies Paradox ist das Resultat des eigenartigen Zusammenwirkens und Wechselspiels der Faktoren, welche die amerikanische Kultur geformt haben.

II.

Die amerikanische Demokratie ist stolz darauf, ein Regierungssystem der „checks and balances" gefunden zu haben, der gegenseitigen Kontrolle und Gleichgewichte. Im Gleichgewicht halten sich auch die Grundgefühle, die das amerikanische Leben durchdringen, das Freiheitsgefühl einerseits, in dem sich Idealismus mit Egoismus eigentümlich paaren, und die Unterwerfung unter die Tradition anderseits. Es ist ein ständiges Wechselspiel von Fortschritt und Konservatismus. Tradition und Konvention spielen im amerikanischen Leben eine außerordentliche, gelegentlich absurde Rolle. Man hält an alten akademischen Gebräuchen, am lateinischen Ritual, am mittelalterlichen Kostüm mit größerer Zähigkeit fest als in Europa. Der sonst auf Erleichterung des praktischen Lebens so bedachte Amerikaner verwendet unpraktische Dinge wie Schiebefenster, weil sie von England und Holland mitgebrachte Tradition sind. An der gesellschaftlichen Konvention wird nicht gerüttelt, man lehnt sich nicht gegen sie auf. Nun besitzen Tradition und Konvention zweifellos einen positiven Wert, insofern sie ein Schutzmittel sind gegen die Gefahren, welche die schrankenlose Freiheit mit sich bringt. Wo käme die Gesellschaft hin, wenn jedermann ein Individualist wäre, der nur die eigenen Normen anerkennen wollte?

Die Tradition in der kulturellen Entwicklung Amerikas ist vor allem religiös bestimmt. In dreifacher Prägung zeigt sich der religiöse Einschlag der kolonialen Siedlung. Die Pilgerväter, die 1623 in Neu-England landeten, waren vor Religionsverfolgung geflohen und gründeten die Kolonie Massachusetts als eine Theokratie reinster Observanz. Nur der Rechtgläubige durfte Staatsbürger sein. Der Geist sollte entwickelt werden, um die Religion zu stärken. So kam es schon früh zum Beschluß eines Schulunterhaltungsgesetzes, als kaum die ersten Ansiedlungen sich in die Wälder gedrängt hatten. Prototyp des geistig aufgeregten, einseitigen Puritanertums war der gewaltige Kanzelredner Cotton Mather (1663—1728), ein vielbelesener Mann, der die Wege zum Himmel wie zur Hölle genau kannte, und mit donnerndem Pathos über theologische Irrlehren herzog, sich aber auch für antike Autoren, englische Grammatik, Indianermissionen und Pockenimpfungen interessierte. Die Puritaner waren abergläubisch und intolerant. Noch 1692 haben sie in Salem, Massachusetts, Hexen verbrannt. In Boston wurden am Sonntag Säumige und Müßiggänger von der Polizei in die Kirche gezwungen. Andersgläubige wurden nicht zugelassen oder vertrieben.

In diesem Punkte war die zweite Religionsgesellschaft, die in Amerika politischen Einfluß übte, viel weitherziger, die „Gesellschaft der Freunde", kurzweg Quäker genannt, welche 50 Jahre nach den Pilgervätern von William Penn in Pennsylvanien angesiedelt wurde. Auch diese Kolonie war religiös orientiert. Aber hier wurde der Akzent nicht auf die Gottesherrschaft, sondern auf die christliche Nächstenliebe gelegt. Der Geist der Hilfsbereitschaft hat sich in Amerika durch die Jahrhunderte bewährt. Seine Ausstrahlungen finden sich in dem „good neighbor spirit", der eine wesentliche Rolle im amerikanischen Leben spielt. Ohne ihn hätten sich die Ansiedler an den immer weiter hinausgeschobenen Grenzen nicht halten können. Die Quäker sind noch heute von diesem Geist durchdrungen und üben trotz ihrer verhältnismäßig geringen Anzahl von einigen Hunderttausend einen bedeutenden Einfluß auf das öffentliche Leben aus.

In einer dritten Form wirkte die Religion in den Aristokratenkolonien des Südens. Hier diente sie als soziales Beeinflussungsmittel. Religion sollte dazu beitragen, die unteren Klassen mit ihrem Los zu versöhnen und sie ruhig zu erhalten. Das bedeutet nicht, daß die Herrenschicht selbst ungläubig gewesen wäre und in zynischer Selbstsucht nur Kirchen und Armenschulen unterstützt hätte. Aber unbewußt spielte diese Tendenz doch mit und tut es heute noch. LISTON POPE hat in einer soziologischen Studie über den Industriebezirk Gastonia in Nord-Carolina nachgewiesen, daß auch heute noch die Kirchen dort wesentlich unter dem Einfluß der Textilfabriken stehen [1]).

1) Gastonia war ein durch die Folgen des Bürgerkriegs verarmtes Agrarland mit einer konservativen Bevölkerung. Die Einführung der Textilindustrie wurde als Rettung empfunden und von den Kanzeln gepriesen. Die Arbeiterschaft war, solange sie sich aus den Einheimischen rekrutierte, kirchlich gesinnt, und die Kirchen wurden von den Fabriken finanziell unterstützt. Das Verhältnis zwischen Unternehmern und Arbeitern hatte einen gewissen patriarchalischen Anstrich, es fehlte nicht an sozialen Einrichtungen. Den sozialen Frieden störten die Einführung ausbeuterischer Methoden und die Einstellung auswärtiger stark proletarisierter Arbeiter bei gewissen Fabriken. 1929 kam es zu einem an Gewalttaten reichen Streik, den die kommunistische Partei zum Ansatzpunkt einer allgemeinen Revolte zu benutzen versuchte. Der Vorwurf der Gottlosigkeit erwies sich als wirksamstes Argument gegen die Kommunisten. Nach dem Scheitern des Streiks machte man Anstrengungen, das alte patriarchalische Verhältnis wiederherzustellen. Bei Arbeitereinstellungen wurden diejenigen bevorzugt, die Mitglied einer Kirche waren und von ihrem Pfarrer empfohlen wurden; auf diese Weise hoffte man, einen „ruhigen" Arbeiterstand zu gewinnen.

III.

Im wesentlichen ist die Religion in allen diesen Erscheinungsformen protestantisch. Nur in dem Staat, den der katholische Lord Baltimore besiedelte, konnte in der ältesten Zeit der Katholizismus Fuß fassen.

Max Weber hat vor 35 Jahren die Verbindungslinien aufgezeigt, die von der protestantischen Ethik zu dem Geist des Kapitalismus führen. Der Calvinismus vor allem, so wies er nach, verpflichtet zur innerweltlichen Askese, der Gläubige muß durch Erfolg in seinem Beruf beweisen, daß er von Gott auserwählt ist. Da die Calvinisten in den meisten west-europäischen Ländern von Staatsstellungen ausgeschlossen waren, kam diese religiös gespannte Arbeitsenergie dem Wirtschaftsleben zugute. Der Gewinn darf nicht genossen werden und wird deshalb wieder investiert; die Arbeit um der Glaubensbewährung willen wird zur Arbeit um der Arbeit und um des Unternehmens willen. Das ist der Geist, der in der Gegenwart die kapitalistischen Riesenunternehmer wie etwa Henry Ford beseelte, man kann ihn getrost den Geist des amerikanischen Kapitalismus nennen. Max Weber nahm an, daß das religiöse Element in dieser Kombination verkümmert sei. Ganz verschwunden ist es nicht. John Pierpont Morgan Sr., der Bankmagnat, war ein frommer Anglikaner. Der ältere Rockfeller zweifelte nicht, daß seine Millionen ein persönliches Geschenk Gottes seien [1]). Wie sollte er

1) Siehe Laski, S. 272. — Harald Laskis Buch über die Amerikanische Demokratie behandelt Amerikas Tradition, Geist, politische Institutionen, Geschäftsunternehmen, Arbeiterbewegung, Religion, Erziehung, Minderheitenprobleme, Weltmacht, Berufe, Presse, Kino, Radio und schließt mit einem Kapitel über Amerikanismus als Prinzip der Zivilisation. Es ist brillant und mit einer staunenswerten Beherrschung des Materials geschrieben. Indessen muß man sich vor Annahme seiner Folgerungen und Prognosen Laskis Ausgangspunkt und Grundeinstellung vergegenwärtigen. Laski ist Engländer, ist Sozialist und Rationalist. Als junger Lehrer in Harvard geriet er in Konflikt mit dem amerikanischen Konservatismus. Seine Parteinahme für den Streik der Bostoner Polizei, welcher das Bürgertum entsetzte, kostete ihn die Nichtverlängerung seines Vertrages. Infolgedessen sieht er auch heute überall im amerikanischen Erziehungswesen die Unterdrückung der Lehrfreiheit. Als Sozialist des linken Flügels, dem die Sozialisierung in England noch nicht weit genug geht, sieht er in dem amerikanischen Kapitalismus etwas Überholtes und zu imperialistischen Katastrophen Treibendes. Die Religion kann er nur als rationalistischer Soziologe werten. Nach seiner Ansicht haben die Kirchen in Amerika trotz aller sozialen Leistungen und aller persönlichen Hingabe versagt, weil sie nicht in dem Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit überall die Führung übernommen haben. Laskis Kritik ist gedämpft im Ton, da er für Amerikaner schreibt, er bemüht sich auch, das Positive zu sehen, aber es erscheint meist nur im Nebensatz als Ein-

auch, wenn er aufrichtig fromm war? Betet doch der Gläubige zu Gott um das tägliche Brot und dankt ihm dafür; sollte er das, was ihm reichlich zukommt, als Gabe des Teufels ansehen?

Die Einwirkung des Calvinismus auf die Entwicklung des kapitalistischen Geistes ist nicht die einzige Stelle, an der Religion und Geschäftsgeist sich in Amerika begegneten. Noch ein zweites Mal und vielleicht intensiver noch als im Puritanismus hat ein Glaubenserlebnis auf die Geschäftswelt gewirkt. Das geschah in der großen Erweckungsbewegung, die im 18. Jahrhundert über die ganzen 13 Kolonien wie ein Präriebrand hinwegraste. Wie zahm nimmt sich dagegen der gleichzeitige Pietismus in Deutschland aus! Stärker verwandt ist die Bewegung in England, die von den Brüdern Wesley zum Methodismus ausgestaltet wurde. Ein Mitglied dieses Kreises, George Whitefield (1714—1770), sollte Amerika entflammen. Er und Jonathan Edwards (1703—1758) waren die Zentralfiguren der amerikanischen Erweckung. In der Geschichtslegende lebt Edwards als der feurige Puritaner und Agitator ein „hell-and brimstone preacher". Nach den neueren Forschungen von O. E. Winslow und Perry Miller erscheint er in ganz anderem Licht [1]). Er war vielmehr der typische neuenglische Geistliche, gelehrt, zurückhaltend, fein und unerbittlich streng. Die Erweckungsbewegung fing in seiner Gemeinde, dem damaligen Grenzdorf Northampton, an. Grenzsiedlungen sind auch im 19. Jahrhundert für sie ein günstiger Nährboden gewesen. Edwards nahm daran teil und förderte sie in seinen logisch auf-

---

schränkung des Negativen, nicht umgekehrt. Mit diesen Vorbehalten gelesen, wird das Buch eine Fundgrube wertvoller Information.

1) Ola E. Winslows Buch ist eine historisch ausgezeichnet fundierte und lebendige Schilderung der Persönlichkeit und ihres merkwürdigen Schicksals, das beweist, wie wenig echte christliche Liebe die strengen Dogmatiker und die in religiöser Hysterie aufgeregten Massen aufzubringen im Stande waren. Derselbe Geistliche, der 1731 als Nachfolger seines recht autokratischen Großvaters Stoddard die Kirche im westlichen Massachusetts führt, der 1741 in der Erweckungsbewegung die Herzen von Zehntausenden erschüttert, wird acht Jahre später von einer durch seine taktlose Heiligkeit irritierten Gemeinde hinausgeworfen und muß sein Leben in einer Indianermission fristen. Schließlich öffnet sich ein neuer, seinen Fähigkeiten weit mehr entsprechender Wirkungskreis, er wird Präsident von Princeton College, nur um nach wenigen Wochen an den Folgen einer Schutzimpfung gegen Blattern zu sterben.

Perry Miller behandelt vor allem Edwards Gedankenwelt. Unter den wenigen Denkern der Kolonialzeit war er der originellste, das hat schon Fichte gesehen. Dazu machte ihn nicht nur seine scharfe calvinistische Kasuistik, sondern der Anflug eines erkenntnistheoretischen Idealismus, welchen er unter dem Einfluß von Lockes Essay concerning human understanding entwickelte.

gebauten und eindringenden, man kann sagen sich einbohrenden Predigten. Am berühmtesten wurde sein 1740 in Enfield gehaltener Sermon über „Sünder in der Hand eines zornigen Gottes", in dem er zu dem Schluß gelangt: „Der Gott, der euch über den Höllenrachen hält wie man eine Spinne oder ein ekelhaftes Insekt über das Feuer hält, verabscheut euch . . . Ihr seid in seinen Augen zehntausendmal abscheulicher als die abstoßendste Giftschlange in unseren". Die Zuhörer waren so erschüttert, daß der Prediger sich unterbrechen und zur Fassung mahnen mußte. Edwards wichtigste Arbeit ist die Abhandlung über „Religious Affections", religiöse Gemütsbewegungen, die ergänzt werden durch die persönliche Erzählung von der eigenen Erweckung. Er betont darin die Wichtigkeit des Erlebnisses und des Gefühls für die Religion, und damit legte er unbewußt eine Bresche in den starren Dogmenglauben, den er sonst verteidigte. Als Calvinist bekämpfte er eifrig den Arminianismus, jene Lehre des Holländers Jacobus van Harnim, die für den freien Willen eintrat, in der Schrift Freedom of the Will [1]). Edwards war der Theologe der Erweckungsbewegung, Whitefield war der große Propagandist, ein Redner von magischer Anziehungskraft und einer Stimme von einem Klang und einer Modulationsfähigkeit, daß er die Zuhörer zu Tränen rühren konnte, wenn er nur die Silben Mes-o-po-ta-mia aussprach (so spottete wenigstens Lord Chesterfield). Er war kein großer Mensch, „kolossal egozentrisch, geistig oberflächlich und faul, aber durch und durch ehrlich", so schildert ihn Ola Winslow. Whitefields Predigten erregten eine Massenhysterie in den Jahren nach 1740, wie es sie in Amerika noch nie gegeben hatte. Er konnte die Menschen zu allem bringen. Benjamin Franklin, nichts weniger als ein Ekstatiker, erzählt sehr hübsch, wie er einer Werberede Whitefields lauschte zugunsten eines Unternehmens, das er selbst mißbilligte. Er hatte sich am Anfang vorgenommen, nichts zu geben, dann wurde er weich und beschloß, sein Kupfergeld zu opfern, in der Mitte der Rede war er bereit, auch die Silberdollars hinzugeben, „der Schluß aber war so großartig, daß ich meine ganze Tasche mit Gold und allem auf des Sammlers Tisch leerte" [2]). Das leitet über zu den

1) Sie findet sich wie auch die anderen genannten Schriften in der ausgezeichneten und vortrefflich eingeleiteten Auswahl von Clarence Faust und Thomas Johnson.

2) Seite 125 der neuen deutschen Ausgabe von Franklins Selbstbiographie. Für das Verständnis des Amerikanertums besitzt dieses Buch auch heute noch Bedeutung. Franklin war kein Genie, aber er vereinigte wie kein anderer die Eigenschaften, welche dem Ideal und der Lebenshaltung der Amerikaner entsprechen: Geschäftssinn, praktischen Erfindergeist, Glauben an Bildung und Wissenschaft, philanthropische Humanität, optimistische Lebensfreude und die Fähigkeit zum Ausgleich, die den direkten Widerspruch vermeidet, um die Emp-

kulturgeschichtlich wichtigen Folgen der Erweckung. „Was kann ich tun, um der Hölle zu entgehen?“ fragten die erschreckten Menschen, und die gegebene Antwort war: opfern und Gutes tun. Whitefield bestand nicht auf der strengen calvinistischen Prädestination des Auserwählten, alle konnten der Gnade teilhaftig werden, darin war er, der Proletariersohn, durchaus demokratisch. Die Erweckungsbewegung fällt zeitlich zusammen mit der ersten Blüte des Geschäfts in Amerika, man war nach hundert Jahren über das Gröbste hinaus. So konnte man für Gott wohlgefällige und gemeinnützige Zwecke geben, für Waisenhäuser, Kirchen, Schulen, Krankenhäuser. Diese Gewohnheit wurde zu einer Tradition von allergrößter Wichtigkeit. Materiell ist noch heute die amerikanische Kultur zum größten Teil auf die freiwilligen Beiträge Privater gegründet.

IV.

Die Erweckungsbewegung der vierziger Jahre verrauschte bald, das religiöse Gefühl blieb. Der Methodismus breitete sich rasch aus und trat in Konkurrenz mit dem Anglikanismus und Puritanismus. Das hätte nun eigentlich der in den Stürmen des Unabhängigkeitskampfes — in Amerika nennt man ihn „die Revolution“ — sich bildenden Union einen kirchlichen und religiösen Einschlag geben sollen, zumal in einzelnen Staaten wie Massachusetts ein Staatskirchentum bestand. Man darf jedoch nicht einen entgegengesetzten Zug in der Entwicklung des amerikanischen Geisteslebens übersehen. Von Anfang an hat es Menschen gegeben, die für Toleranz eintraten. Roger Williams, der schon ein Jahrzehnt nach der Landung der Pilgerväter nach Massachusetts kam, behauptete, Verfolgung um des Glaubens willen widerspreche der Lehre Christi, kein Mensch dürfe gegen seine Überzeugung zum Gottesdienst gezwungen werden. Kirche und Staat müßten getrennt sein und weltliche Behörden dürften sich nicht in Gewissensfragen mischen. Er wurde wegen dieser ketzerischen Ansichten aus Massachusetts vertrieben; nach harten Monaten der Entbehrung in der Wildnis gründete er die Siedlung Providence, um die sich dann der kleine Staat Rhode Island gruppierte. Hier wurden seine Forderungen verwirklicht, wie auch in New Jersey, Delaware und Pennsylvania. Die anderen Kolonien versuchten Nichtanhänger ihrer Staatsreligion als Ansiedler auszuschließen. Das ließ sich allerdings nicht überall durchführen, da man in Virginia z. B. Ansiedler auf Blue Ridge brauchte, um diese westliche Bergkette als Schutzwall gegen die Indianer zu halten. So übersahen denn die hochkirchlichen

findlichkeit der anderen Menschen zu schonen. Früh schon hat er seiner natürlichen Disputierlust Zügel angelegt; die diplomatischen Erfolge seines Alters verdankte er wesentlich dieser Selbstdisziplin.

Behörden es geflissentlich, wenn diese Siedler Bethäuser für ihre Sekten bauten. Durchgehend intolerant war man überall gegen den Katholizismus. Die Zeit des englisch-spanischen Weltkonflikts, der sich als Religionskrieg gab, war unvergessen. Noch nach der Unabhängigkeitserklärung und dem Erlaß der Konstitution war es für einen katholischen Priester lebensgefährlich nach dem puritanischen Massachusetts zu gehen, demselben Staat, in dem heute die katholische Kirche den stärksten politischen Einfluß ausübt.

THAYER gibt eine gute Übersicht über die Ursachen, die zur Auflockerung der Intoleranz führten. Zunächst erweiterte sich der Gesichtskreis im Laufe des 18. Jahrhunderts. In den Kolonial- und Unabhängigkeitskriegen wurden die Menschen der verschiedenen Kolonien durcheinandergeworfen und kamen mit Ausländern, namentlich Franzosen, in Kontakt. Puritanische Prediger erschraken damals bei dem Gedanken, daß ihre Schäflein am Lagerfeuer mit der lasterhaften Moral des Deismus bekannt würden. Mit der französischen Sprache, die nach der Eroberung Kanadas nach Süden vordringt, kam die deistische Philosophie. Harvard, die älteste Hochschule von Nordamerika, wurde zum Sitz der Aufklärung, d. h. eines frommen Deismus etwa im Stile Christian Wolffs. Im Entsetzen über solche Irrlehren an einer Bildungsanstalt für Geistliche, gründete der bigotte Elihu Yale 1704 das College, das noch heute seinen Namen trägt. Aber die Orthodoxie hatte es immer schwerer, sich gegen die Aufklärung zu verteidigen, zumal als diese in die Staatsphilosophie der neuen Union vordrang. Washington, Franklin, Jefferson, Madison, Monroe, die großen Staatsmänner der Anfangszeit, waren alle überzeugte Deisten. Als Denker ragt unter ihnen Thomas Jefferson hervor, der kultivierteste Amerikaner seiner Zeit und geistig der bedeutendste aller bisherigen Präsidenten der Vereinigten Staaten. Er war durchdrungen von den Lehren JOHN LOCKES und der französischen Naturphilosophie, die in ihrer kosmopolitischen Sprache Lockes Gedanken der Welt mitteilten. Locke ist neben Karl Marx der Philosoph, welcher den größten politischen Einfluß in der Geschichte ausgeübt hat. Seine Lehre von der Freiheit des Individuums und von der Toleranz sind die Eckpfeiler von Jeffersons Staatsanschauung. Staatschristentum und Religionszwang hatten sich schlecht bewährt. Was, fragte Jefferson, waren ihre Wirkungen? „Die Hälfte der Welt bestand aus Narren, die andere aus Heuchlern. Es schadet mir nichts, ob mein Nachbar an zwanzig Götter glaubt oder an gar keinen. Das stiehlt mir nicht das Geld aus der Tasche und bricht mir kein Bein.“ Für das junge Staatswesen war es das beste, sich aus dem gefährlichen Konflikt zwischen Staat und Religion ganz herauszuhalten. Zum Erfolg verhalf dem Gedanken Jefferson eine seiner Toleranz diametral entgegengesetzte Tendenz, nämlich die Eifersucht der Kirchen und Sekten untereinander. Auf eine Staatsreligion konnten sie sich nicht einigen, jede wollte

wenigstens ungestört den Einfluß behalten, den sie in einem oder dem anderen Staat hatte. Um ihr Staatskirchentum gegen Eingriffe von außen zu schützen, sprachen sie der Bundesregierung die Kompetenz ab, überhaupt mit religiösen Dingen sich zu befassen und stimmten daher für die oben zitierte erste Ergänzung der Verfassung. Staat und Kirche sollten in der Union, aber beileibe nicht in einzelnen Staaten getrennt sein. Fortschritt also im Ganzen, Reaktion im Einzelnen war das kuriose Ergebnis des Verfassungsbeschlusses. Es war dem nächsten Jahrhundert vorbehalten, diese reaktionäre Tendenz allmählich zu beseitigen. Im Jahre 1821 wurden Katholiken in Massachusetts zugelassen; zwölf Jahre später wurde ihnen Religionsfreiheit zugestanden. Als letzte hatten die konservativen Puritaner einer offenbar unwiderstehlichen Zeitströmung nachgegeben. Der Grund für die allmähliche Aufweichung der starren Intoleranz bis zur Trennung von Kirche und Staat liegt in der gesellschaftlichen Umwälzung und der fortschreitenden Demokratisierung des Landes. Politisch wurde diese von Jefferson und Jackson gefördert, sozial vorangetrieben durch den Einstrom der 36 Millionen unbemittelter Einwanderer und ideell gekrönt durch den Kampf gegen die Sklaverei. Nach Beendigung des Bürgerkrieges wurde 1868 das Prinzip der Gleichberechtigung und der Toleranz für alle, gleichgültig in welchem Staat sie lebten, festgelegt durch die 14. Ergänzung der Bundesverfassung. Es heißt da: „Kein Staat soll ein Gesetz erlassen oder durchführen, das die Vorrechte und Freiheiten von Bürgern der Vereinigten Staaten einschränkt." Es war allgemeine Überzeugung, daß die völlige Trennung von Kirche und Staat die beste Gewähr für die religiöse Freiheit der Einzelbürger wäre. Diese Überzeugung setzte sich vor allem durch in dem wichtigsten Kulturwerk, das damals geschaffen wurde, der öffentlichen Schule.

V.

Unter den wirklichen Revolutionen, welche dem Lauf der Geschichte eine neue Richtung gegeben haben, vergißt man allzu leicht die Entwicklung der Menschenmasse, die den nordamerikanischen Kontinent bewohnt. Aus den 3 Millionen Kolonisten, die sich 1776 von Großbritannien lossagten, ist eine Nation von 149 Millionen geworden. 36 Millionen davon sind eingewandert. Zeitweise überstieg die Zahl der Eingewanderten die natürliche Volksvermehrung[1]) und es war eine buntscheckige Masse, die aus dem

1) Von den 26 Millionen, um welche die Bevölkerung zwischen 1900 und 1920 wuchs, waren beinahe 15 Millionen Immigranten. Seit der Einführung des Quotensystems, das die Einwanderung auf 153 774 im Jahr beschränkt, hat die Einwanderung an Bedeutung verloren. Immerhin waren seit 1940 noch rund eine Million Neuankömmlinge zu verzeichnen. Damit ist zu vergleichen die allge-

Armenhaus der alten Welt über die neue ausgeleert wurde. Wie sollte man all die Iren, Deutschen, Polen, Italiener, Russen, Armenier, Griechen, Ungarn, Rumänen in die Nation eingliedern, wie sollte man vor allem ihre Kinder zu Amerikanern machen? Die Antwort lautete: durch Erziehung. Durch die Schule, nicht durch das Elternhaus ist die zweite Generation amerikanisiert worden. Was auch immer die Mängel des amerikanischen Schulwesens sein mögen, diese Aufgabe hat es gelöst und damit den vielleicht größten sichtbaren Erfolg erzielt, den Erziehung je gehabt hat. Dies erklärt das manche Europäer überraschende, fast grenzenlose Vertrauen, das die Amerikaner in die Macht der Erziehung setzen.

Es war keineswegs einfach, die amerikanische Schule, wie sie heute besteht, zu entwickeln. Von alters her gab es die verschiedensten Arten der Schulerziehung. Um „Satan, den alten Verführer" zu bekämpfen, ordneten schon 1643 die Puritaner in Massachusetts an, daß die Gemeinden bestimmter Größen Schulen einrichten müßten. Nicht der Staat, sondern die Bürgerschaft hatte für die Schulen zu sorgen, und diese Tradition hat sich über ganz Amerika ausgedehnt. Alle Schulen sind Ortsschulen, von dem lokalen „School board" verwaltet, der Staat hat nur begrenzte, äußere Aufsichtsrechte. Es ist das Recht des Bürgers in der Demokratie zu bestimmen, was für Schulen er für seine Kinder haben will. Gerade dieser demokratische Grundsatz bereitete dem Gedanken der öffentlichen, von den Gemeinden, d. h. den Steuerzahlern unterhaltenen Schulen große Schwierigkeiten. Ein halbes Jahrhundert lang hat man in den verschiedenen Staaten um ihn gekämpft. Individualisten behaupteten, es sei Sache der Eltern, für Schulerziehung zu sorgen. Wer die Privatschulen nicht bezahlen wolle, für den seien die von den Kirchen und Wohltätigkeitsorganisationen eingerichteten Sonntags- und Armenschulen da. Unterstützt wurde diese Opposition von reaktionären Unternehmern, die befürchteten, daß Arbeiter mit Schulbildung höhere Löhne fordern würden. Für eine öffentliche höhere Schule kämpften Liberale, humanitäre Gesellschaften, die meisten Kirchen, die Arbeiterorganisationen. In jedem einzelnen der 49 Staaten mußten diese Kämpfe ausgefochten werden, und erst 1918 ist in dem letzten die allgemeine Schulpflicht durchgeführt worden. Leichter vollzog sich dann die Einbeziehung der höheren Schule in das öffentliche Schulwesen. Auch sie ist von Anfang an wie die Volksschule unentgeltlich. Neben den öffentlichen Schulen blieben die Privatschulen bestehen; im Hochschulwesen ist die Privatinstitution noch immer führend. Persönliche Freiheit ist auch innerhalb der Schulpflicht gegeben. Das Gesetz verlangt, daß Kinder eines bestimmten Alters eine Schulerziehung haben, aber niemand ist gezwungen,

meine Volksvermehrung um 19 Millionen im letzten Jahrzehnt, doppelt so viel als in den vorhergehenden.

seine Kinder in die öffentliche Schule zu schicken. Der Staat Oregon versuchte 1922 den öffentlichen Schulbesuch obligatorisch zu machen, wie das etwa in Deutschland nach 1918 geschah, aber der Supreme Court hob das Gesetz als verfassungswidrig auf. Das Kind, erklärte die Entscheidung, sei ein Geschöpf der Eltern und nicht des Staates, daher hätten die Eltern das natürliche Recht, ihr Kind in der Schule erziehen zu lassen, die sie für die beste hielten. Der Fall Oregon sicherte rechtlich die Privatschulen gegen Eingriffe des Staates. Etwa 10% der Schulkinder besucht heute Privatschulen, unter denen am zahlreichsten die kirchlichen, besonders die katholischen Parochialschulen sind. Hier spielt der Religionsunterricht eine Hauptrolle, und damit sind wir bei dem Problem Schule und Religion angelangt.

In der ältesten amerikanischen Schule bildete die Religion das Kernstück der Erziehung. Allmählich wurde sie durch die Vielzahl der Fächer in den Hintergrund gedrängt. Das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat wirkte auflockernd. Toleranz gegen andere protestantische Sekten wurde gefordert, und um 1834 wurde es üblich, konfessionelle Schulen nur zu genehmigen, wenn sie auch Andersgläubige aufnahmen. Gegen Katholiken zeigte man damals wenig Toleranz. 1858 wurden in Boston katholische Kinder geprügelt, weil sie nicht die protestantische Bibel lesen wollten, hundert Katholiken wurden relegiert, weil sie an den religiösen Andachten teilzunehmen sich weigerten.

Diese Intoleranz ließ sich nicht aufrecht erhalten, als seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Einwanderung aus katholischen Ländern Irland, Italien, Polen einsetzte und mit der Angliederung von Texas, New Mexico und Kalifornien das spanische Element sich vermehrte. Die kompakteste katholische Masse stellten die Iren dar. Als Arbeiter und Hausgehilfen kamen sie in das puritanische Boston, heute beherrschen sie es politisch vollkommen [1]).

Die Katholiken waren damals gegen jede Art des konfessionellen Unterrichts, und vereinigten sich mit liberalen Protestanten, Atheisten und Juden in der Anstrengung, den biblischen und Religionsunterricht von der öffentlichen Schule überhaupt auszuschließen. 1872 verbot der Schulausschuß von Cincinnati das Bibellesen in den Stadtschulen, 1890 erklärte das Obergericht von Wisconsin es für unverfassungsmäßig. Nebraska schaffte es 1902 ab, Illinois 1910, Louisiana 1915. 1903 verlangten noch zehn Staaten Bibelkenntnis in der Schule, 1913 nur noch zwei. Damit war eine Entwicklung

1) Irland ist das einzige Land der Welt, dessen Bevölkerung seit dem 19. Jahrhundert sich nicht nur nicht vermehrt hat, sondern auf die Hälfte zurückgegangen ist. 1841 hatte es 8,1 Millionen, heute nur 4,1 Millionen Einwohner in Eire und Nord-Irland zusammen.

abgeschlossen. Aus der privaten und konfessionellen Schule der alten Zeit, die vor allem das konfessionelle Dogma lehren wollte, hat sich die vollkommen weltliche Schule von heute gebildet. Aber die Entwicklung steht nicht still. Thayer erklärt (S. 42), diese weltliche Schule liege heute unter Feuer: „Mächtige Einflüsse versuchen, das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat zu beseitigen und Religion in den Lehrplan zurückzubringen."

Zunächst begannen verantwortliche Erzieher sich zu sorgen über die Einwirkung der modernen Zivilisation auf die Moral der Nation. Da war der Materialismus, der in der Zeit der „prosperity" in den zwanziger Jahren alles zu beherrschen schien, da war die Mechanisierung nicht nur des physischen, sondern auch des geistigen Lebens, jene Überbetonung der Objektivität, der Tests, der Statistik und die Tendenz zur Massenerziehung. Als Beispiel für diese Objektivität zitiert Thayer, was der Pädagoge John Watson ernsthaft den Eltern als die beste Kindererziehung anpreist [1]): „Behandle die Kinder, als wenn sie junge Erwachsene wären ... Sei immer objektiv und freundlich fest. Liebkose und küsse sie nicht, laß sie nie auf deinem Schoß sitzen. Wenn du nicht anders kannst, gib ihnen einen Kuß auf die Stirn, wenn sie gute Nacht sagen. Gib ihnen morgens die Hand. Streiche ihnen über den Kopf, wenn sie etwas besonders gutes fertig gebracht haben ..." In den Augen dieser Objektivitätsfanatiker ist das Menschenleben nichts als die Ausübung einzelner Tätigkeiten. „Eine Erziehung, die auf das Leben vorbereitet, muß auf diese Tätigkeiten vorbereiten ... Geh ins Geschäftsleben hinaus und entdecke die Einzelheiten. Sie werden die Fähigkeiten, Gewohnheiten und Kenntnisse zeigen, die der Mensch braucht. Sie sind der Gegenstand des Lehrplanes."

Zu dem Materialismus, der Mechanisierung, der kalten Objektivität trat noch die Enttäuschung und Ernüchterung, die, man kann wohl sagen unvermeidlich, einem Weltkrieg folgen mußten. Opferbereitschaft und Hingabe, Gefühle der Hochspannung im Kriege, lassen sich nicht aufrechterhalten, wenn die Spannung nachläßt. Nach dem ersten Weltkrieg sabotierte der Drang der Rückkehr zum Normalen den Völkerbund, nach dem zweiten überstürzte er die Abrüstung, ehe die Ziele des Krieges gesichert waren. Das Gefühl, der Krieg ist umsonst geführt, das Opfer umsonst gebracht worden, verbittert den Unterlegenen und macht den Sieger skeptisch und zynisch. Dieser ideelle Defaitismus läßt sich in der amerikanischen Literatur der zwanziger und dreißiger Jahre so gut verfolgen wie in der englischen. Theodor Dreiser, Sinclair Lewis, Thomas Wolfe sind Beispiele dafür. Aus einer solchen geistigen Haltung konnte kein Widerstand erwachsen gegen die Kräfte, welche unter dem Einfluß der Wirtschaftskrise zu einer Gefahr

1) John Watson, The psychological Care of Infant and Child. New York. W. W. Norton. 1928, s. 81—82.

ür die amerikanische Demokratie wurden, Kräfte, welche, angefeuert von lem Siege des Faschismus in Italien und Deutschland, die Gewalt an die Stelle des Rechts setzen wollten. Das geschah von rechts und links. Der Klu-Klux-Klan, der in den Südstaaten die Neger terrorisierte, gewann neues Leben. Father Coughlin, ein katholischer Priester und außerordentlich erfolgreicher Radioredner, predigte Antisemitismus. Huey Long, der Gouverneur und Senator von Louisiana, hatte den Ehrgeiz, der Hitler Amerikas zu werden und erzielte mit seiner die demokratischen Spielregeln verachtenden Propaganda und seinem „share-the-wealth"-Programm beachtliche Erfolge. Wenn er nicht 1935 von einem Gegner seines Diktaturstrebens ermordet worden wäre, hätte er noch viel von sich reden machen, obwohl nicht anzunehmen ist, daß er sich Roosevelts überlegener Persönlichkeit gegenüber hätte durchsetzen können.

Das waren die Kräfte, die in ihrer Mischung von Materialismus, Rationalismus und Brutalität den Idealismus bedrohten, d. h. den Glauben an die humanen Grundsätze und Menschenrechte, welche die Verfassung garantierte. Es gab genug Leute, die diesen Idealismus nur als patriotisches Aushängeschild für die Verfolgung egoistischer Interessen betrachteten. Und nun findet sich Amerika in den Kampf gegen den Kommunismus verwickelt. Das Gefühl wächst, daß man in diesem Kampf sich nicht mit wirtschaftlichen und militärischen Mitteln allein behaupten kann. Der Kommunismus ist nicht nur ein System, er ist auch ein Glaube, und dagegen kann sich nur ein Glaube behaupten, der lebendige und feste Glaube an die Freiheit und Würde des Menschen, die Freiheit und Würde der Nationen. Es gilt den Glauben an die geistigen Werte wieder zu beleben und zu stärken. Das ist der Ausgangspunkt für diejenigen Erzieher, die die Einführung des Religionsunterrichts in der Schule fordern. Harry Emerson Fosdick, ein jetzt emeritierter, aber über ganz Amerika bekannten New Yorker Prediger, weist darauf hin, daß die Trennung von Staat und Kirche Religion vom Lehrplan ausschließe und „Irreligion" zulasse. Das Leben des Verräters Benedikt Arnold oder Hitlers kann in den Schulen behandelt werden, aber nicht das Leben Jesu. Die Folge ist, daß die Jugend sehr wenig von Religion weiß. 98,8% der Studentinnen in Wellesley College, erklärte die Präsidentin Mildred Mc Afee Horton, sind im wesentlichen unbekannt mit der Geschichte und Literatur des Glaubens, zu dem sie sich bekennen [1]). Gewiß vernachlässigen die Schulen nicht die Charaktererziehung und sittlichen Werte, fair play, Wahrhaftigkeit, Kameradschaft zwischen verschiedenen Rassen, all das wird gepflegt, gibt Fosdick zu. Aber die Welt des Westens hat sich nun einmal um die Gottesverehrung als Mittelpunkt ge-

1) Atlantic Monthly, Februar 1942.

bildet. Voltaire segnete einst Franklins Enkel: „Mein Kind, Gott und die Freiheit, an diese zwei Worte mußt du dich immer erinnern." Es ist Schuld der rivalisierenden Kirchen und Sekten gewesen, daß der Religionsunterricht aus den öffentlichen Schulen schwand.

Man hat verschiedentlich versucht, Abhilfe zu schaffen. In zwölf Staaten wird in Morgenfeiern der Schule aus der Bibel gelesen, in elf anderen ist das jedoch strikt verboten. Ein anderer Versuch, der Schuljugend Religionsunterricht zu geben, ist das System der „released time". Die Schule setzt in ihrem Stundenplan bestimmte Stunden frei, in denen die Schulkinder, wenn sie und ihre Eltern es wollen, von Geistlichen und Lehrern ihrer Konfession in Religion unterrichtet werden. Agnes E. Meyer, die Mitbesitzerin der „Washington Post" und eine der angesehensten Frauen im öffentlichen Leben Amerikas, hat diese Praxis untersucht und ist zu nicht allzu günstigen Ergebnissen gekommen. Es gibt keine Schuldisziplin in diesem Unterricht. Die Kirchen haben keine Mittel, die Anwesenheit der Schulkinder zu erzwingen, den Lehrern ist verboten sich darum zu kümmern. Tun sie es dennoch, so kommt es zu Unzuträglichkeiten. Schlimmer ist, daß die plötzlich in Erscheinung tretende konfessionelle Scheidung zu gesellschaftlichen Spaltungen, Reibungen und einer Intoleranz führen, die das Gegenteil von dem bewirkt, was der Religionsunterricht bezweckt. Schließlich ist das zahlenmäßige Ergebnis unbefriedigend. Von 24 Millionen Schulkindern im Jahre 1947 machten rund anderthalb Millionen von dem „released time" Religionsunterricht Gebrauch, der an 1500 Orten geboten wird. Das Verhalten der Konfessionen ist verschieden. In New York besuchen mehr als 80% der katholischen, 14% der protestantischen und 5% der jüdischen Kinder den Religionsunterricht.

Das Ziel, die amerikanische Jugend mit den religiösen Grundlagen der westlichen Kultur bekannt zu machen, wird jedenfalls nicht erreicht. J. Paul Williams entwickelt einen anderen Plan, der auch von Fosdick unterstützt wird. Er schlägt vor, in den öffentlichen Schulen einen Unterricht *über* Religion nicht *in* Religion zu geben, d. h. unparteiisch und objektiv die reiferen Schüler mit den historischen Tatsachen und den Glaubenslehren der großen Weltreligionen bekannt zu machen, ohne sie in irgendeiner bestimmten Richtung zu beeinflussen. Das Ziel eines solchen Unterrichts wäre, den Wert der Religion als einer geistigen Lebensmacht zu illustrieren. Williams gesteht jedem Glauben an ein Ideal, jeder gläubigen Weltanschauung, den Rang einer Religion zu. Das schließt auch den Glauben an die Demokratie ein. Sie hofft er letzten Endes zu stärken, indem er die religiösen Wurzeln ihrer Grundsätze herausarbeitet. Ein solcher Unterricht ist ein Lebensinteresse für die amerikanische Demokratie. An den Colleges hat sich diese Art des Unterrichts durchaus bewährt. Religionsgeschichte und -philo-

ophie werden überall gelehrt, ganz außerhalb der „divinity schools", der heologischen Fakultäten. So vorgebildete geeignete Lehrer und Lehrerinnen ür einen solchen Unterricht an den Schulen zu gewinnen, wäre wohl mögich, ein Anfang könnte gemacht werden. Die eigentliche Glaubenslehre, lie Unterweisung in einer bestimmten Religion, sollte nach wie vor dem „released time" Unterricht überlassen werden.

Der gegenwärtige Augenblick ist jedoch nicht günstig für die Einführung eines solchen Programms. Zweifellos ist ein vermehrtes Interesse an der Religion zu bemerken. Aber nun stellt sich eine Folge ein, die man auch anderwärts beobachten kann, wenn religiöses Gefühl unter dem Eindruck ungewöhnlicher Ereignisse sich belebt und vertieft. Der konfessionelle Dogmatismus schreibt sich das Verdienst daran zu und besteht um so eifriger auf der Anerkennung seiner Prinzipien. Daraus ergeben sich erneute Reibungen, die leicht den sittlichen Gewinn, den die Belebung des religiösen Gefühls verspricht, wieder zunichte machen. Man mag religiöse Indifferenz beklagen, sie hat jedoch das Gute, daß sie tolerant ist. Religiöser Eifer hingegen führt seit jeher zum konfessionellen Antagonismus und zur Intoleranz. Das hat sich bewahrheitet in dem neu aufflammenden Streit um das Verhältnis Staat — Kirche — Schule, den die katholische Kirchenpolitik veranlaßt hat.

Die katholische Kirche betrachtet sich als das Rückgrat des ideologischen Kampfes gegen den Kommunismus und glaubt daher, auf die öffentliche Berücksichtigung ihrer Interessen rechnen zu können. Dazu kann sie auf ein ungewöhnliches Wachstum zurückblicken. Aus einer verachteten kleinen Minderheit zu Anfang des 19. Jahrhunderts hat der Katholizismus sich zur größten kirchlichen Organisation in den Vereinigten Staaten entwickelt und tritt an mehr als einer Stelle als ecclesia militans auf. Paul Blanshard hat seine Stellung und seine Haltung zu den Gegenwartsproblemen eingehend untersucht. Sein Buch ist nicht tendenzfrei und nicht unvoreingenommen. So regt er sich darüber auf, daß die katholische Kirche nicht wie alle anderen Kirchen in Amerika demokratisch ist, daß die Gemeinden nicht ihre Pfarrer wählen und absetzen können, und versteht nicht, daß eine Kirche, die sich als alleinseligmachend betrachtet und deren Haupt der Stellvertreter Gottes ist, notwendig autokratisch sein muß. Auch betont er nicht genügend, daß die kirchliche Praxis keineswegs uniform ist. Was ein liberaler Bischof in der einen Diözese gestattet, mag in der anderen streng verboten sein. Der eine Pfarrer mag mit der nichtkatholischen Bevölkerung Beziehungen haben, der andere sich abschließen. Aber Blanshard arbeitet scharf den Gegensatz zwischen kanonischen Lehren der Kirche und den Bestimmungen des amerikanischen Rechts heraus wie etwa im Fall der Trennung von Kirche und Staat, in Eheschließung und Scheidung, Erziehung usw. Man darf hin-

zufügen das kürzlich erlassene päpstliche Verbot an katholische Richter, eine Ehescheidung auszusprechen. Viele der Widersprüche lösen sich vorerst, indem die katholische Kirche das amerikanische Recht als modus vivendi hinnimmt, zeitweilig, bis das amerikanische Recht geändert wird. Blanshard ist außerordentlich belesen in der praktischen Moraltheologie und der katholischen Zeitschriften-Literatur und belegt mit ausführlichen Zitaten seine Analyse der Stellung des Klerus in Fragen der Erziehung, Hygiene, Geburtenkontrolle, Zensur, Wissenschaft und seiner Haltung zu Faschismus, Kommunismus und Sozialismus. Als Informationsquelle und Zusammenstellung ist das Buch sehr brauchbar, auch wenn man nicht mit allen Urteilen des Verfassers übereinstimmt. Es entstand aus einer Artikelserie in der liberalen Zeitschrift „Nation", die daraufhin von den Büchereien der Stadt New York ausgeschlossen wurde! Das ist eine Illustration für den Einfluß, den die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten ausübt. Zahlenmäßig ist sie vielleicht nicht so stark als es scheint, denn in den von ihr angegebenen 26 Millionen Mitgliedern sind 27% Kinder enthalten, welche in den Berechnungen anderer Konfessionen nicht mitgezählt sind. Eine Mehrheit besitzen die Katholiken nur in dem Staat Rhode Island, eine sehr starke Minderheit bilden sie in Massachusetts, in Chicago und New York. Boston wird von ihnen beherrscht. Sie sind vielfach in der Lage, eine Wahl zu entscheiden, da ja Republikaner und Demokraten ungefähr gleich stark sind. Es handelt sich immer nur um Stimmenunterschiede von wenigen Prozent. Die Parteimaschinerie, durch die ein „boss" eine große Stadt willkürlich beherrscht, ist vielfach katholisch, so in Boston, Jersey City und Chicago. Vorwiegend sind diese Cliquen heute demokratisch; es war keine geringe Belastung für Roosevelt, daß er sich mit ihren Politikern gut stellen mußte. Allerdings gelang es noch nie einem Katholiken Präsident zu werden. Die Kandidatur des ehrenhaften und geachteten Gouverneurs von New York Al Smith scheiterte im Jahre 1928 zum Teil daran, daß er Katholik war; sogar einige der traditionell demokratischen Südstaaten stimmten gegen ihn. Vorwiegend gehören die Katholiken den weniger bemittelten Schichten an, verhältnismäßig wenige haben sich in die Klasse der Großkapitalisten hinaufgearbeitet. Auch die Geistlichen kommen aus diesem Milieu, keiner der hohen Prälaten stammt von Eltern ab, die eine Collegeerziehung genossen hätten. Gerade das aber erleichtert ihnen die praktische Seelsorge, sie sind mit den Nöten des einfachen Volkes vertraut. Die Tatsache, daß infolge dieser sozialen Schichtung die Kriminalität unter Katholiken größer ist als unter den Protestanten, nötigt sie zur Anwendung einer drastischen moralischen Beeinflussung, die strikt nach den kanonischen Vorschriften erklärt: das ist Sünde, das darfst du nicht tun. Um der Einheitlichkeit der Wirkung willen unterdrücken viele Katholiken ihren

Widerspruch gegen Kirchengesetze, die auf die amerikanischen Verhältnisse nicht passen. Daß man unter katholischen Geistlichen und Laien durchaus Vorbehalte macht, beweisen die Ausführungen von GEORGE N. SHUSTER, dem Präsidenten des Hunter College in New York. Shuster ist ein liberaler und großzügiger Katholik, dem alles daran liegt, zu verhindern, daß die konfessionelle Frage einen Spalt in das amerikanische Volk treibt. Sein Aufsatz ist lesenswert als eine Ergänzung zu Blanshards aggressivem Buch.

Wichtig ist heute vor allem die Schulfrage geworden. Die katholische Kirche macht es ihren Priestern zur Pflicht, dafür zu sorgen, daß in jeder Gemeinde eine katholische Schule eingerichtet wird. Diese Parochialschulen werden von den freiwilligen Beiträgen der Gemeindemitglieder unterhalten. Die Katholiken müssen also zweimal für die Schule zahlen, denn aus ihren Steuern werden ja auch die Ausgaben der öffentlichen Schule bestritten. Die katholischen Parochialschulen machen den Großteil der Privatschulen aus. In manchen Städten sind sie größer als die öffentlichen Schulen. In anderen Teilen des Landes, wie in New Mexico, beherrscht die Kirche auch das öffentliche Schulwesen, wo Schulrat und Schulkomitee katholisch sind. Nonnen unterrichten, die Schüler gehen zur Messe, der Unterricht wird ganz auf die Forderungen der Kirche abgestellt. Um dies Verfahren als verfassungswidrig abzuschaffen, bedürfte es einer kostpieligen Klage beim Supreme Court, zu der den nichtkatholischen Eltern die Mittel fehlen.

Durchschnittlich sind die katholischen Schulen nicht besser als die öffentlichen. Zum allergrößten Teil bestehen die Lehrkörper aus Nonnen, denen meist nur das Existenzminimum als Besoldung gewährt wird. Auch die Gehälter der Laienlehrer sind geringer als an den öffentlichen Schulen. Es mangelt vielfach an der Ausstattung und den Lehrmitteln. Die Preissteigerung der letzten Jahre macht diese Lage noch ungünstiger. Das logische Ziel für die katholische Kirche muß sein, die katholische Schule als solche zur öffentlichen zu machen und eine Trennung zu bewirken, wie sie in Deutschland früher allgemein üblich war.

Der erste Schritt in dieser Richtung wurde getan, als die Frage der Bundesbeihilfe für das Schulwesen dringend wurde. In den Nachkriegsjahren geriet die amerikanische Schule in die größten Schwierigkeiten. Überall fehlte es an Lehrern, da die in der Wirtschaft gezahlten Löhne viel höher waren als die Lehrergehälter. Obwohl in den letzten Jahren die Gehälter aufgebessert wurden, fehlen nach den letzten Nachrichten noch 75 000 Lehrer (die Gesamtzahl der gegenwärtig beschäftigten ist 942 000). Vielfach sind diese Lehrer ungenügend vorgebildet, besonders in den ärmeren Staaten wie in Mississippi, das nur 400 Dollar jährlich für die Klasseneinheit ausgeben kann im Vergleich zu dem Staat New York, der 4100 Dollar für den gleichen

Zweck aufbringt. Abhilfe kann nur durch die Bundesregierung geschaffen werden. Gegen eine Bundeshilfe waren bisher die Gegner einer zu starken Zentralgewalt; wenn die Union Geld gibt, kann sie auch beanspruchen zu kontrollieren, wie das Geld verwandt wird, war ihr durchaus logisches Argument. Der Kongreß muß nachprüfen können, wohin das Geld geht, das er bewilligt. Aber damit greift der Einfluß der Bundesregierung immer weiter. Seit dem Rooseveltschen New Deal bekämpfen die Republikaner solche Tendenzen. Nun ist die Not aber so groß geworden, daß diese Bedenken zurückgestellt worden sind. Der Senat hat bereits im Frühjahr 1949 Bundeshilfe bewilligt. Dabei wurde die Frage aufgeworfen, ob diese Hilfe auch den Parochialschulen zugute kommen solle. Die katholische Kirche mußte das dringend wünschen. GEORGE N. SHUSTER hofft, daß dadurch mehr gebildete Laienlehrer eingestellt und das Unterrichtsniveau der Parochialschulen gehoben werden könne. Präzedenzfälle gab es bis zu einem gewissen Grade. In den Jahren der großen Depression und des Rooseveltschen New Deal hatte sich die Ansicht durchgesetzt, daß der Staat für seine Bürger sorgen muß, wenn sie in Not geraten. Die katholischen Bürger erhielten ihren Anteil in der Form von Schulspeisungen, Studienbeihilfen und schließlich Autobustransport zu den Schulen. Der Supreme Court entschied im Februar 1947, allerdings nur mit einer Mehrheit von fünf zu vier Stimmen, im Everson Fall, daß als eine Wohlfahrtsmaßnahme der Staat die Kosten des Transports zu katholischen Schulen den Steuerzahlern auferlegen dürfe. Das erschien als ein erwünschter Schritt vorwärts auf dem Wege der auf lange Sicht geplanten katholischen Schulpolitik.

Dagegen regt sich nun eine starke Opposition. Eine Organisation „Protestants and other Americans United" wurde Anfang 1948 gegründet. Sie erklärte in einem Manifest: „Eine vom Staat unterstützte Erziehung in konfessionelle Schulsysteme aufzuteilen würde die amerikanische Gesellschaft selbst in feindliche konfessionelle Lager spalten, konfessionelle Intoleranz steigern und eine religiöse Frage ständig in die politische Arena schleudern, von der unsere Verfassung sie auszuschließen plante."

Das ist auch die Meinung des Supreme Court. In der Urteilsbegründung des oben erwähnten Everson-Falles erklärte er ausdrücklich: „Die erste Verfassungsergänzung hat eine Mauer zwischen Kirche und Staat errichtet. Diese Mauer muß hoch und undurchdringlich bleiben. Wir könnten nicht die geringste Bresche zulassen. New Jersey hat in diesem Fall keine Bresche geschlagen."

Dieser Standpunkt wurde im folgenden Jahr erhärtet in einem Streitfall, der den Religionsunterricht nach dem „released time"- System betraf. In der Stadt Champaign (Illinois) waren die Schulräume für diesen Unterricht bereitgestellt und die Teilnahme am Religionsunterricht von den Leh-

rern organisiert worden. Eine überzeugte Atheistin Mrs. Mc Collum fand, daß ihr Sohn durch Nichtteilnahme der Mißachtung der anderen Schüler ausgesetzt würde und klagte. Das Bundesgericht gab ihr mit acht zu einer Stimme recht. Hier also war die Grenze gesetzt. Öffentliche Schulgebäude dürfen nicht zu kirchlichen und konfessionellen Zwecken benutzt werden.

Im Sinne dieser Entscheidungen beantragte 1949 im Repräsentantenhaus der Abgeordnete Braden, die Bundesbeihilfe auf die öffentlichen Schulen zu beschränken. Der Widerhall im Lande zeigte, wie sehr schon das konfessionelle Gefühl erregt war. Die Katholiken protestierten; es kam sogar zu einem öffentlichen Angriff des Kardinals Spellman gegen Mrs. Roosevelt, weil sie sich für die Tendenz des Bradenschen Entwurfes ausgesprochen hatte. Sie trat dabei für unbedingte Religionsfreiheit ein und erkannte auch den Wert einer religiösen Erziehung an, hielt aber auch an der absoluten Trennung von Staat und Kirche fest. Daraufhin beschuldigte der Kardinal sie öffentlich der Unwissenheit und des Vorurteils, der falschen Darstellung, des Anti-Katholizismus, alles Zeichen einer Ungerechtigkeit, die „einer amerikanischen Mutter unwürdig sei". Die Angelegenheit sei erledigt, er würde öffentlich nicht mehr von ihr Notiz nehmen. Diese an Beleidigung streifenden Vorwürfe einer Frau gegenüber, die in Amerika wegen ihrer Großzügigkeit und Toleranzgesinnung respektiert wird, erregte peinliches Aufsehen. Man glaubte Kulturkampfstimmungen befürchten zu müssen. Aber glücklicherweise kommt man in Amerika über solche Zwischenfälle und Entgleisungen leichter hinweg als anderswo. Führende Katholiken, wie der New Yorker Oberbürgermeister, legten sich ins Mittel. Auch dem Vatikan war die Sache unangenehm. So zog der Kardinal denn zurück und veröffentlichte auf die würdige Antwort von Mrs. Roosevelt eine Erklärung, die er ihr vor der Veröffentlichung mitteilte, und die sie als „aufklärend und fair" bezeichnete. Danach erkannte er die Trennung von Staat, öffentlicher Schule und Kirche ausdrücklich an, verzichtete für kirchliche Schulen auf staatliche Unterstützung soweit Schulgebäude, Ausstattung und Lehrergehälter in Frage kamen, und beanspruchte nur einen Anteil an Geldern für Schulspeisungen, Schülertransport und nichtreligiöse Schulbücher. Vierzehn Tage später machte er Mrs. Roosevelt einen persönlichen Besuch.

Einstweilen brachte die Affäre die ganze Frage der Erziehungsbeihilfe ins Stocken. Zwar haben die Katholiken nicht annähernd eine Mehrheit im Abgeordnetenhaus, aber sie können verhindern, daß das Gesetz zur Abstimmung kommt, da der Vorsitzende des Ausschusses ein Katholik ist. Er bestimmt die Tagesordnungen. Ein Gesetzentwurf, der nicht bis zum Ende der Session beraten ist, gilt als nicht eingebracht. Für das Jahr 1949 scheiterte auf diese Weise die Staatsbeihilfe für die Schulen. Im neuen Jahr muß ein neues Gesetz eingebracht und in beiden Häusern des Kongresses durch-

beraten werden und wahrscheinlich wird man öffentliche Gelder für die „Hilfsdienste" der kirchlichen Privatschulen bewilligen, um überhaupt zu einem Resultat zu gelangen. Als Jugendpflege, die allen amerikanischen Kindern zusteht, ließe sich das rechtfertigen.

Wie sich das Verhältnis in Zukunft entwickeln wird, läßt sich nicht voraussagen. In der kirchlichen Propaganda unterscheiden sich zwei Richtungen. Die eine verdammt die Entscheidungen des Supreme Court und die daraus gezogenen Folgerungen als Fehlurteile. Besser unterrichtete Richter müßten sie umstoßen und der Kirche müsse ein gesetzlicher Einfluß auf die Schule verstattet werden. Das ist nur denkbar, wenn sich Zahl und Einfluß der Katholiken außerordentlich vermehrt. Um eine Mehrheit zu bilden, müßte ihre Zahl sich auf das Dreifache erhöhen. Blanshard ist der Meinung, daß sie gegenwärtig sich soeben behauptet. Diese radikale Richtung ist wohl vor allem als Hintergrund zu werten für die andere gemäßigtere, die wie Spellman etwa die Anerkennung der Trennung von Kirche und Staat ausdrücklich ausspricht. Sie kann auf politisches Entgegenkommen bei vielen Nichtkatholiken rechnen. Dem Amerikaner, der das Gesamtwohl über die Konfessionsfragen stellt, muß daran liegen, religiöse Differenzen nicht zu einer sozialen und politischen Spaltung auswachsen zu lassen. Diesem Ziel zuliebe wird man einige Millionen für Schultransport und Schulspeisungen gerne opfern. Es ist ja nicht notwendig, die Gegensätze immer klar herauszuarbeiten und damit auf die Spitze zu treiben. Auf dem richtigen Gleichgewicht zwischen Festbleiben und Nachgeben beruht das amerikanische System. Demokratie lebt letzten Endes vom Kompromiß. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie in Amerika an der Frage von Staat und Kirche scheitern wird.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist)

Aaberg, Th., Stod op fra de döde tredje dagen *222*.
Aalen, L., Evangeliet og nådemidlene *222*.
Aalen, S., Johannesevangeliet og religionshistorien *222*. 302 f.
— „Verdens lys" i rabbinismen *222*. 302 f.
— Guds liv og menneskets liv i Johannesevangeliet *222*. 302 f.
Allen, W. C., Journ. of Theol. Stud. 23.
Almquist, H., Plutarch und das Neue Testament *225*. 312.
Alt, A., Der Gott der Väter 180. 183.
Amts-Blätter der Evang. Kirche Deutschlands 1949, 74.
Amundsen, L., Christian Papyri etc. *222*.
Arbman, I., Verbet „låta" i Nya Testamentet etc. *225*.
Arvedson, T., Johannesevangeliet och religionshistorien *225*.
— Bakgrunden till Mt. 10. 37—39 etc. *225*.
— Fil. 2. 6. *225*.
— Jesus som narrkonung *225*.
Asting, R., Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum *222*. 297.
— Die Heiligkeit im Urchristentum 297.

Backman, H. P.: Son, Översikt över Paulusforskningens historia *225*.
Barfoed, N. A., Livet i Hverdag og Fest paa Jesu Tid 217.
Barion, J., Macht und Recht *318*. 320.
Barth, K., Die kirchl. Lehre von der Taufe *1*. 34 f. 39. 44.
Bartsch, H. W., Parusieerwartung und Osterbotschaft *1*. 21 ff.
— Die Taufe im Neuen Testament *1*. 42 f.
Beare, F. W., The Sequence of Events in Acts 9—15 *1*. 26 f.
Beijer, E., Gudsrikets rättfärdighet *225*.
— Den uteblivna parusien *225*.
Bekenntnissynode, Zweite, der Evang. Kirche der Altpreuß. Union in Dahlem, hrsg. v.: *Immer. 70*.
Bell, H. I., Evidences of Christianity 16.
Bentzen, A., Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundskab*.
Benum, I., Gud och Kesarjen 1939, mit Nachtrag v. *A. Fridrichsen 222*.
— Gud og Keiseren 1941 *222*.
Berggrav, E., Mannen Jesus etc. *222*. 290.
Björck, G., Quelques cas de *ἐν διὰ δυοῖν* etc. *225*.
— *HN ΔΙΔΑΣΚΩΝ* N. *225*.
— Homo in spiritu immundo *225*.
Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels 17.
Blanshard, P., American Freedom *318*. 388 f.
Blenker, A., red. s. *Nye Testament*.
Bohatec, J., Calvins Lehre von Staat und Kirche *113*. 122 f. 135 f.

Boland, F. J., s. *Ryan, J. A.*
Boman, Th., Israelittiske og Greske Tankeformer etc. *222.*
Bonnard, P., La discipline ecclésiastique selon le Nouveau Testament *1.* 50 f.
Bornkamm, H., Das Ringen reformatorischer Motive usw. 122.
Braun, F. M., Aspects nouveaux du problème de l'église *112.* 122 f.
— Deutsche Übersetzung: Neues Licht auf die Kirche *112.*
Brilioth, Y., Exeges och predikan *225.*
— s. *Den nya kyrkosenen.*
— s. *Nyberg.*
Bring, R., Till frågan om Pauli syn på lagens förhållande till tron *225.*
— Till frågan om lagens innebörd och dess förhållande till tron i Paul åskådning 225.
— Några reflexioner till tolkningen av Gal. 3, 19 f. *225.*
— s. *En bok om Bibeln.*
Brun, L., Ordet, lyset, livet *222.*
— Jacobs brev *222.* 296.
— „Guds folk" *222.*
— Jesu Evangelium 295.
— Lov og Evangelium etc. *222.* 296.
— De paulinske fangenskapsbrev *222.*
— Paulus i fengsel *222.* 296.
— Det nyge testamente i nyoversettning *223.* 296.
— Paulus' kristelige tanker *223.* 296.
— Römer 7, 7—25 *223.*
— C. H. Dodd *223.* 296.
— Förste Petersbrev *223.* 296.
— zus. mit *Molland* und *Messel*, Disputationsbemerkungen *222.*
Brunner, E., Das Gebot und die Ordnungen *132.*
Brunstäd, F., Die Kirche und ihr Recht *113.* 123 ff. 142.
Bugge, S., Apollos og de efesinske discipler *223.*
Buhl, F., Hebraeerbrevet, neu hrsg. v. *Mosbech* 217.
Bultmann, R., Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 131.

Campenhausen, H. v., Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche 122.
Campenhausen, H. v., Der urchristl. Apostelbegriff 9.
Cerfaux, L., Le chapitre XV^e du livre des Actes *1.* 28.
Clausen-Bagge, N., Nytestamentlig Dastro med oldkirkligFortolkning *217*
Corell, A., Det historiska och homiletiska nu *225.*
Craig, C. T., The Beginning of Christianity *1.* 3 f. 29.
— The identification of Christ with the suffering servant 4.
Cullmann, O., Die Tauflehre des Neuen Testamentes *1.* 37 ff.
— Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke *1.* 31 f.

Dahl, N. A., Das Volk Gottes *223.* 298.
— Evangelium og apostel *223.* 299.
— Dopet i Efesierbrevet *223.*
— Anamnesis 1946 *223.*
— Anamnesis 1948 *223.*
Den nya kyrkosenen, Vorträge von *Y. Brilioth, A. Fridrichsen, J. Hylander, R. Josefson, A. Nygren 225.* 308.
Det ny Testamente i ny Oversaettelse *218.* 238.
Det ny Testamente, Gengivet af danske Digtere, red. *S. Hoffmeyer* og *A. Blenker 218.* 238.
Deutsche Theologie, hrsg. v. *A. Titius* 133.
Dibelius, M., Das Apostelkonzil *1.* 28.
— Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle *1.* 28.
— Die Bekehrung des Cornelius *1.* 20 f. 28.
— Der erste christl. Historiker *1.* 20 f.
Dibelius, O., Das Jahrhundert der Kirche 87. 131 ff.
Diderichsen, B. K., Paulus Romanus *218.* 236.
— Efterfölgelse og Aegteskap i Lukasevangeliet *218.* 236.
Diem, H., Die Substanz der Kirche *76.* 88 f. 119.
— Est autem ecclesia congregatio sanctorum *76.* 88 f. 119.
— Luthers Lehre von den zwei Reichen *113.* 119. 134 ff. 339.

Duhne, Chr., Exegetiken och förkunnelsen 225.

Eckhart, H. v., Russisches Christentum *54 ff.*
Edsman, C.-M., Le baptême de feu *225.* 316.
— Evangeliskt och katolskt om Corpus Christi *225.*
— & *Eklund, H.*, Nytestamentlig och modern verklighetssyn *225.*
Eger, K., Grundsätze evangel. Kirchenverfassung bei Luther 122.
— Die Frage nach dem Wesen der Kirche 132.
Eissfeldt, O., Hexateuchsynopse 107.
— Die ältesten Traditionen Israels 112.
Eitrem, S., De servatore mundi 223.
— *EMBATEYΣ 223.*
Eklund, H., s. *Edsman, C.-M.*
En bok om Bibeln, av *R. Bring, A. Fridrichsen, H. Lindroth, O. Linton, A. Nygren, E. Sjöberg* 225. 309.
En bok om kyrkan av svenska teologer 225. 308. 315.
Engeström, S. v., Luthers bibelsyn *225.*
Engnell, I. — *Fridrichsen, A.*, Svenskt Bibliskt Uppslagsverk I *225.* 317.
Esking, E., Johannesevangeliet och historien *226.*
— Till frågan om Nya testamentets tolkning *226.*

Farrer, A. M., The Ministry in the New Testament *1.* 50.
Faust, C. und *Johnson, Th.*, Jonathan Edwards 318. 324.
Festskrift, utgiven av teologiska fakulteten i Uppsala etc. *226.*
Feveille, J., Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Filson, F. V., The Christian Teacher in the First Century *1.* 50.
Flemington, W. F., The New Testament Doctrine of Baptisme *1.* 44 ff.
Foerster, E., Sohm widerlegt? *76 ff.* 113 ff.
— Genossenschaft und Konföderation *76 ff.* 113 ff.
Foerster, E., Rud. Sohms Kritik des Kirchenrechts *76 ff.* 113 ff. 140.
Fosdick, H. E., Shall American school children be religiously illiterate? *318,* 331 f.
Frank, E., Philosophical Understanding and Religious Truth *260 ff.*
— The Role of History in Christian Thought 263.
Franklin, B., Sein Leben von ihm selbst erzählt *318.* 324.
Frick, H., Romantik und Realismus im Kirchenbegriff 87 f.
— Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage 126.
Fridrichsen, A., Propter Invidiam *1.* 30.
— The Apostle and his Message *1.* 25 f. 315.
— La priamèle dans l'enseignement de Jésus *226.*
— Kyrkan i fjärde evangeliet *226.*
— Aelska, hata, förneka *226.*
— Till frågan „Jesus och lagen" *226.*
— Nya testamentets enhet *226.*
— Johannes' vattendop och det messianska elddopet *226.*
— Messias och kyrkan *226.* 308.
— Nytestamentlig församling *226.* 308.
— Zu *APNEIΣΘAI* im NT *226.*
— Söderbloms Jesustolkning *226.*
— Två missionsföredrag 226.
— *Ισόψυχος 226.*
— Exegetisches zum Neuen Testament *226.*
— Våra evangeliers historiska värde 226.
— Herdekapitlet Joh. 10. *226.*
— Notes sur I. Kor. XI, 17 etc. *226.*
— *EN ΔE 226.*
— Zum Thema „Paulus und die Stoa" 226.
— & *Rosenberg, S.-Å.*, Kyrka och diakoni *226.*
— Försoningen och kyrkan i Nya testamentet *226.* 308.
— Helgelse och fullkomlighet hos Paulus *226.* 308.
— *AΣ YN ΘETOΣ 226.*
— Excepta fornicationis causa *226.*

Fridrichsen. A., Schola in Novum Testamentum *226.*
— The Apostle and his message *226.* 299.
— Bibelns väg och vägen till bibeln *226.* 309.
— Jesus, Paulus, Johannes *226.* 309.
— Realistic bibelutläggning 309.
— s. *En bok om bibeln.*
— s. *Engnell.*
— s. *Nyberg.*
— s. *Benum.*
Friedrich, O., Evangel. Kirchenrecht 70. *76.* 81. 84 f. 113. 126 ff. 136.
Frövig, D. A., Jesus som undergörer i den nyere teologi *223.*
— Har den eldste kristenhet hatt barnedåp? 223.
— Hovedspörsmalene i den moderne evangelienkritikk *223.*
— Den historiske forskning og det nye testamente *223.*
— Var galaterne keltere eller germanere? *223.*
— Kommentar til Apostlenes Gjerninger *223.* 302.
— Das Selbstbewußtsein Jesu 302.
— Das Sendungsbewußtsein Jesu 302.
— Der Kyriosglaube des N. 302.

Gaechter, P., Jerusalem und Antiochia *1.* 51 f.
Giertz, B., Kyrkan och Guds rike *226.*
Gogarten, F., Die Verkündigung Jesu *238* ff.
— Die Kirche in der Welt *238* ff.
Goguel, M., La naissance du christianisme *1.* 4 ff.
— l'Église primitive *1.* 4 ff. 30 f.
— La vie de Jésus (Jésus et les origines du Christianisme) *4* ff.
— Introduction ad NT 5.
Goppelt, S. L., Typos 41.
Grant, F. C., The Earliest Gospel 24.
Gräsbeck, U., Jesu liknelser om himmelriket i Matt. 13 *220.*
Grimme, H., Die alten Sinai-Inschriften 210.
Grönbech, V., Hellenismen *218.* 288.
— Jesus Menneskesönnen *218.* 288.
Grönbech, V., Kristus, den opstandne Frelser *218.* 288.
— Paulus *218.* 288.
— Philo *218.* 288.
Gulbrandsen, B., Gudstjeneste og evcharisti i Hebreerbrevet *223.*
Gulin, Uuden Testamentin teologia *220.* 290.
— Ihmeuskon asema Uudessa Testamentissa *220.*
— Vapaus Paavalin julistuksessa *220.*
— Nasarealainen *220.* 290.
— „Pedon Luku" *220.*
— Die Freude im NT 290.
— Markuksen evankeliumi tulkinnut *220.* 290.
— Paavali Tarsolainen *220.* 290.
— Einleitung zum Neuen Testament, s. *Uuden Testamentin käsikirja.*
Gyllenberg, R., Människosonen eller Messias *220.*
— Våra Fäders Bibel *220.* 291. 294.
— Nya Testamentet och vår tid *220.* 237. 295.
— Den finska bibelns trehundraårsjubileum *220.* 291.
— Uuden Testamentin johdanto-oppi *220.* 291. 294.
— Den exegetiska forskningen i Finland etc. *220.* 290 f.
— Den barmhärtige Samariten *220.*
— Sanoma Kristuksesta *220.* 291.
— Till julevangeliets exeges *220.* 295.
— Einleitung ins Neue Testament s. *Uuden Testamentin käsikirja.*
— Pistis 291.
— & *Heikel, I. A., Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja 220.* 291. 294.

Haandbog i Kristendomskundskab hrsg. v. *A. Bentzen, J. Feveille, A. Hansen, H. Koch, N. Plum, H. Mosbech* 237.
Håndbok for Bibellesere, hrsg. v. L. H. Jansen 223.
Haapa, E., Lapset ja vieraat *220.* 292.
— Ihmisen Pojan kuolema *220.* 292.
Hairede, B., Undervisninga i Palestina på Jesu tid *223.*

Hansen, A., Hrsg., s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Hansen, M., Om Trosbegrebet hos Paulus 235.
Hanson, S., The Unity of the Church in the NT *226.* 314.
Heidegger, M., Sein und Zeit *148* ff.
— Kant und das Problem der Metaphysik *148* ff.
— Was ist Metaphysik? *148* ff.
— Vom Wesen des Grundes *148* ff.
— Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage . . ." *148* ff.
— Platons Lehre von der Wahrheit *148* ff.
— Brief über den Humanismus (Über den Humanismus) *148* ff.
— Vom Wesen der Wahrheit *148* ff.
— Holzwege 149 ff.
Heikel, J. A., s. *Gyllenberg, R.*
Helling, F., Die Frühgeschichte des jüd. Volkes *91.* 208 ff.
Herrigel, H., Frage an die Theologie 257 f.
Hissa, P. I., „Jokapäiväinen leipä" *220.*
Hjelt, A., ed. s. *Raamatun tietokirja.*
Hjerl-Hansen, B., Kapernaum *218.* 235.
— Emmaus *218.*
— Dalmanutha *218.*
Hoffmann, J. G. H., Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire *227.* 312.
Hofmeyer, S., Bibelen 218.
— red., s. *Det Ny Testamente.*
Höistad, R., Eine helienistische Parallele zu 2. Kor. 6, 3 ff. *227.*
Hölscher, G., Die Anfänge der hebr. Geschichtsschreibung 111.
Holstein, G., Grundlagen des ev. Kirchenrechtes *69* ff. 78 f. 82 f. 115. 130. 132 f. 136. 138. 143 f. 147.
Huffman, N., Emmaus among the Resurrection Narratives *1.* 23 f.
Hylander, J., vgl. *Den nya Kyrkosenen.*

Ihlen, Chr., Troens Kristus og historiens Jesus *223.*
Immer, K., Hrsg. s. *Bekenntnissynode.*
Jacobsen, O. T., Jesus af Nazareth *218.*
Jaeger, W., Paideia 319 f.
Jalkanen, K. V. L., Luomis jär je stykset ja niiden rajat Raamatun valossa *220.* 293.
— Die Schöpfungsordnungen im Lichte der Bibel *220/21.* 293.
Jansen, L. H., Til spörsmålet om Johanneisk eschatologi *223.* 300.
— Typologien i Johannesevangeliet *223.* 300.
— Hrsg. s. *Håndbok for bibellesere.*
— Die Henochgestalt 300.
— Die Politik Antiochos' IV 300.
Jeremias, J., Mc. 10, 13—16 *1.* 41 f. 38. 44.
Johannson, N., Johannesevangeliet *227.*
— *τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ 227.*
— Parakletoi *227.* 306.
— I vilken riktning går den senaste nytestamentliga forskningen? *227.*
— Det kristna frälsningsmysteriet och kyrkans gemenskap *227.*
— Vilka hörde till den urkristna kyrkan? *227.*
— Det urkristna nattvardsfirandet etc. *227.* 316.
— Tre svenska bidrag till Corpus Christi-forskningen *227.*
— Den urkristna nattvarden och vår *227.*
— De urkristna föreställningarna om Människosonen och vår Kristustro *227.*
— De första kristnas syn på Ordet och de helige skrifterna *227.*
— „Sarkamentskristningen" *227.*
— Lärjungaskap och efterföljelse i Nya Testamentet *227.*
Johnson, Th., s. *Faust, C.*
Josefson, R., s. *Den nya kyrkosenen.*
— Den naturliga teologius problem hos Luther *331.* 336.
Jung, Aufgaben und Grenzen kirchlicher Verwaltung 73.

Kamlah, W., Christentum und Selbstbehauptung 126.

Käsemann, E., Leib und Leib Christi 122. 315.
Katzenmayer, H., War Petrus in Korinth? 2. 29.
— Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche *2.* 24.
King, C., The Outlines of NT-Chronology *2.* 29. 52.
Klausner, J., From Jesus to Paul. *2.* 12 ff.
Klink, J. L., Het Petrustype in het Nieuwe Testament *2.* 30 f.
Klostermann, E., Kommentar zum Markus-Evangelium 39.
Knox, W. L., The Acts *2.* 18 ff.
Koch, H., Hrsg., s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Koch, J. L., Paulus *218.* 235.
— Fortolkning til Johannesbrevene *218.* 235.
Krauss, G., Der Rechtsbegriff des Rechts 126.
Krohn, A., Det femte Evangelium *218.*
Krüger, Gerda, Die Rechtsstellung der vorkonstantin. Kirchen 121 f.
Krüger, Gerh., Einsicht und Leidenschaft 168.
— Ansichsein und Geschichte 169.
— Die Geschichte im Denken der Gegenwart 176.
— Große Geschichtsdenker 176.
Kuhlmann, G., Rudolph Sohm 126.
Kümmel, W. G., Jesus und Paulus 13.
— Verheißung und Erfüllung 22.
— Neubearb. v. H. Lietzmann, Kommentar zu I. u. II. Korinther 41.

Lagrange, M.-J., Critique textuelle II 27.
Lämmle, N., Beiträge zum Problem des Kirchenrechts 121.
Laski, H., The American Democracy *318.* 322.
Lauerer, H., Die Sichtbarkeit der Kirche *113.* 123.
Lauha, A., Otti orjan muodon *221.* 293.
— Der Kenosis-Gedanke *221.* 293.
— ed., s. *Suomalaista Raamatuntutkimusta.*
Leenhardt, F.-J., Le Baptême chrétien etc. *2.* 33 f. 44.
Lehtonen, T. A., Hrsg., s. *Suomen kansan raamattu.*
Leipoldt, J., Zu den Auferstehungsgeschichten 21.
Leivestad, R., Paulus' syn paa Loven og Troen *223.* 300.
— Dualismen hos Paulus *223.* 300.
Liechtenhan, S. R., Paulus als Judenmissionar 26.
Liermann, H., Deutsches evang. Kirchenrecht *76.* 80. 84 f. *113.* 122. 128 ff. 147.
— Die Kirchenrechtswissenschaft 132.
Lindblom, J., Gamla testamentet i Urkristendomen *227.*
— Ekklesia *227.*
Lindeskog, G., Jesus och judarna *227.* 309.
— Claude G. Montefiore *227.* 309.
— Ur Jesulivforskningens historia *227.*
— Tolkning, kritik och historisk bibelsyn *227.*
— Bibeln och den nyare forskningen *227.* 309.
— Svenska exegetiska disputationer *227.* 309.
— Romanens Jesusbild *227.*
— Guds rike och kyrkan i Nya testamentet *227/8.*
— Aer den liberala teologien en övervunnen ståndpunkt? *228.*
— S. A. Fries och forskningen *228.* 309.
— Förnyelse, nyskapelse, nyfödelse *228.*
— Nyare svensk exegetisk litteratur *228.*
— Nathans Söderbloms bibeltolkning *228.* 309.
— Vad veta vi om ämbetet i Nya testamentet? *228.*
— O. F. Myrbergs vetenskapliga gärning *228.* 309.
— Några reflexioner angående „bibeltrogen forskning" *228.*
— Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum 309.
— The Veil of the Temple *228.*

Lindeskog, G., Kristusbrevet *228*.
— Bevingade Bibelord *228*. 309.
— Några huvudlinjer i aktuell svensk exegetisk 1948 *228*.
— — 1949 *228*.
Lindhardt, P. G., Bibelen og det danske Folk *218*.
Lindroth, Hj., Vetenskaplig och religiös bibelsyn *228*.
— „Det står skrivet" *228*.
— Kyrkan och bibeln *228*.
— Luthersk bibelsyn *228*.
— s. *En bok om bibeln*.
Lindskrog, Chr., Problemet i. 1. Johannesbrev *218*. 235.
— Fortolkning til første Johannesbrev *218*. 235.
Link, W., Das Ringen Luthers usw. *331*.
Linton, O., „Gammalt" och „nytt" *228*. 233 f.
— Nya testamentet och kyrkan *228*. 233 f.
— Medeltida bibeltolkning *228*.
— Kyrka och ämbete i Nya Testamentet *228*. 233 f.
— Eskatologien som exegetisk och systematisk problem *228*. 233 f.
— Aer den exegetiska forskningen blott en reflex av allmänna och teologiska ideströmningar? *228*. 233 f.
— Några huvudtankar i nutida svensk systematisk teologi exegetiskt granskade *228*. 233 f.
— Paulus och juridiken *228*. 233 f.
— Bibelns läge i nutiden *228/9*. 233 f.
— Moderna bibelproblem *229*. 233 f.
— Das Problem der Kirche 315.
— En dementi och dess öde *229*. 233 f.
— I vad mån är Jesu etik eskatologiskt betingad? *229*. 233 f.
— s. *En bok om bibeln*.
Lohmeyer, E., Evangelium und Kultus *2*. 24 ff.
— Das Gleichnis von der Saat 24.
— Gottesknecht und Davidssohn 25.
— Johannes der Täufer 32. 44.
— Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 131.
Loisy, A., Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament 30.
Lundberg, P., La typologie baptismale 40. *229*. 316.
Lundsteen, A. C., Herm. Samuel Reimarus *218*. 235 f.
Lundström, G., Rud. Bultmanns Johannes-Tolkning *229*.
— Guds rike i Jesu förkunnelse *229*. 312.

Mc Cown, C. C., Jésus et les origines du Christianisme 5.
Madsen, L. K., Lidt om det synoptiske problem etc. *218*.
Manson, T. W., St. Paul in Ephesus *2*. 26. 34.
— Entry into membership of the early church *2*.
Månsson, N., Paulus och judarna 314.
Marsh, H. G., The Origin and significance of the NT-Baptisme *2*. 32 f.
Martin, H. V., The primitive form of christian baptism *2*. 34.
Maurer, W., Bekenntnis und Sakrament 122.
— Gemeindezucht 122.
Mayeda, G., Le language et l'évangile *2*. 24.
Menoud, Ph. H., L'église et les ministères selon le Nouveau Testament *2*. 48 ff.
— Bespr. v. Goguel, Jésus 6.
Messel, N., s. *Brun, L.*
Meyer, A. E., The School, the State and the Church *318*. 332 f.
Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 107 f. 111. 180. 193.
Michaelis, W., Die Sakramente im Johannes-Evangelium *2*. 31.
— Die jüd. Proselytentaufe *2*. 42.
— Bespr. v. Sahlin, Der Messias 17.
Michel, O., Das Zeugnis des NT 113. 122 f. 143.
Miller, P., Jonathan Edwards *318*. *323*.
Moe, O., Preken og vidnesbyrd i lys af Det nye testamente *223*.

Moe, O., Gjorde Paulus som kristen krav paa syndfrihed? *224.*
— Til medarbeidere for evangeliet *224.* 302.
— „en lydende malm eller en klingende bjelle" *224.*
— „Den ypperligste veg" *224.*
— Apostelen Paulus *224.* 302.
— Påkallelse og bekjennelse i Det nye testamente *224.*
— Nattverd og esjatologi *224.*
— Fader vår og nattverdliturgien *224.*
— Lov og evangelium i Jesu forkynnelse *224.*
— Kommentar til Johannesevangeliet 302.
— Kirken og Guds rike *224.*
— Paulus und die evangel. Geschichte 302.
— Hebreerbrevets betydning innenfor den nytestamentlige kanon *224.*
Molland, E., Barnedåpens oprinnelse og alder *224.*
— s. *Brun, L.*
Montan, E., Pastoralbreven och vi *229.*
Mosbech, Red. s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
— Markusevangeliets Slutning *218.*
— Talt og Skrevet *218.*
— Johannes' Aabenbaring *218.* 233.
— Fortolkningen af Johannes' Aabenbaring 233.
— Sproglig Fortolkning til Johannes' Aabenbaring *219.* 233.
— Ly der Brun 296.
— Nytestamentlig Isagogik *219.* 233.
— Sproglig Fortolkning til Apostlenes Gerninger *219.*
— s. *Buhl, F.*
Mowinkel, S., Et gammeltestamentlig analogen til *ἁρπαγμός* i Fil. 2, 6 *224.*
— Artos epiousios *224.*
— Henok og „Menneskesönnen" *224.*
— Ophavet til den senjödiske forestilling om menneskesönnen *224.*
Munck, J., Grönbechs Trilogi om Urkristendommen *219.* 234 f. 289.
— Folkesprog og Bibelsprog *219.* 234 f.
Munck, J., Theologiske Randbemaerkninger *219.* 234 f.
— Nogle Bemaerkninger etc. *219.* 234f.
— La Vocation de l'Apôtre Paul *219.* 234 f.
— Paulus' Apostolat etc. *219.* 234 f.
— Peter og Paulus etc. *219.* 234 f.
Münter, O. W., Die Grundfrage der Soziologie etc. *76.* 88. 133 f.
— Kirche und Amt II. 88. *113.*

Niebuhr, Reinh., Rückblicke auf Amsterdam 239.
Nikolainen, A., Omatunto Uuden Testamentin valaistuksessa *221.*
— Ihmisen ongelma Raamatun etc. *221.* 291 f.
— Ihminen evankeliumin valossa *221.* 291 f.
— Uustestamentillisen ilmoituksen käsite ja rajat *221.*
— Maailmanrauha ja Uusi Testamentti *221.*
— Jeesuksen Vapahtaja-kutsumus etc. 221. 295.
— Der Auferstehungsglaube in der Bibel etc. *221.* 292.
— ed., vgl. *Suomalaista Raamatuntutkimusta.*
Nilsson, M. P: son, The historical hellenistic background of the NT *229.*
Noack, B., Arbejdet med Bibeloversaettelsen i Danmark *219.*
— Om Sädemansparabeln *219.*
— Das Gottesreich bei Lukas *219.*
— Satanas und Soteria *219.* 237.
— Johannesskriftenes Kerygma *219.*
Nock, A. D., Bespr. von *Klausner*, From Jesus to Paul 13.
Norlev, Chr., Jesus af Nazareth *219.* 235.
Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch *91.* 110. 179 ff.
— Das Buch Josua 110.
Nyberg, H. S., Fridrichsen, A., Brilioth, Y., Bibelns enhet *229.*
Nygren, A., Romarebrevet och förkunnelsen *229.* 312.
— Denna tidsåldern och den till kommande *229.*

Nygren, A., Corpus Christi *229.*
— „Den rättfärdige skall leva av tro" *229.*
— Pauli brev till romarna *229.*
— Uppenbarelsen och skriften *229.*
— Gamla testamentet i Nya förbundet *229.*
— Bibelforskning och praktiskt bibelbruk *229.*
— Kristus nådastolen *229.*
— s. *Den nya kyrkosenen.*
— s. *En bok om bibeln.*

Odeberg, H., The Aramaic Portions of Bereshit Rabba *229.* 303.
— Underverk och undret i Nya Testamentet som exegetisk problem *229.*
— Den nutida individualismen och kyrkotanken i Nya testamentet *229.*
— Fariseism och urkristendom *229.* 303 f.
— Pauli brev till korintierna *229.*
— Tillbaka till bibeln *229.*
— Korintierbreven 312.
— Mellan Gamla och Nya Testamentet *229.*
— Anteckningar till nytestamentliga texter *229.*
Orchard, B., A new solution of the Galatians problem *2.* 19.
Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau 74.
Osnes, G., Fil. I, 23 *224.* 302.
— „Lydighed" etc. *224.*
Osnes, T., Röm. 8, 1—4 *224.*
— C. H. Dodd *224.*
Otzen, P., Hvorledes Danskerne fik deres Bibler *219.*

Pedersen, E. Thestrup, Kristendommens Afmytologisering og forkyndelsen *219. 236 f.*
Pedersen, V. Schou, Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter *219.*
Percy, E., Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie *229.* 306.
— Miktab, R. Johanan Baen Zakkai Mijerušalem 229.
Percy, E., Der Leib Christi *230.* 315.
— Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet *230.*
— Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe *230.* 312.
— Liknelseteorien i Mark 4, 11 *230.*
Petri, S., Tillbedjan i ande och sanning *230.*
Plum, N., Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Pohjanpää, L., Hrsg. s. *Suomen Kansan Raamattu.*
Pope, L., Millhands and Preachers *318.* 321.
Poppitz, J., Die Grundfragen des Staatskirchenrechts 120.
Porter, J. R., The „Apostolic Decree" *2.* 27.
Preiss, Th., Le baptême des enfants et le NT *2.* 36 f.
Prenter, R., Bibelen og vor Forkyndelse *219.*
— Evangeliets afmythologisering *219.* 237.
Puukko, A. F., Suomalainen Raamattumme *221.* 294.
— Agrikolan Uusi Testamentti *221.* 294.
— Ed. s. *Raamatun tietokirja.*

Raamatun tietokirja, ed. *A. Hjelt, A.F. Puuko, E. G. Gulin, R. Gyllenberg* 221. 293 f.
v. Rad, G., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 180. 183.
Rehm, W., Experimentum medietatis 262.
Reicke, B., Die Mahlzeit des Paulus auf den Wellen des Mittelmeeres *2.* 21.
— Lagen och denna världen hos Paulus *230.*
— The Disobedient Spirits and Christian Baptism *230.* 309.
— An Appositional Antecedent Incorporated into a Relative Clause in Greek *230.*
— The Jewish „Damascus Documents" and the NT *230.*
— Mik. 7 etc. *230.*

Reicke, B., Les deux fragments grecs onciaux de I Tim. etc. *230.*
Rekola, J., Ajatuksia evankeliumin etc. *221.*
Rieker, K., Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland 136. 139 f.
Riesenfeld, H., Etude bibliographique sur la notion biblique d'*ΑΓΑΠΗ* *230.*
— Accouplements de termes contradictoires dans le NT *230.* 328.
— *ΑΠΛΩΣ* *230.*
— Till bedydelsen av verbet *ἀρνεῖσθαι* *230.*
— La voie de charité *230.*
— The Meaning of the Verb *ἀρνεῖσθαι* *230.*
— Jésus transfiguré *230.* 310 f.
— „Döden är uppslukad" *230.*
Rietschl, E., Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther *113.* 122. 131.
Riise-Hansen, T., Begrepene „praytes" og „parrhesia" etc. *224.*
— Etiopiernes Messiasbillede og vårt *224.*
Rissanen, E., Piirteitä Paavalin ihmiskäsityksestä *221.* 293.
— Die Anthropologie des Paulus *221.* 293.
Robinson, D. F., A Note on Acts 11, 27—30 *2.* 26.
— Where and when did Peter die? *2.* 30.
Rosenberg, S.-Å., s. *Fridrichsen, A.*
Rösser, E., Göttl. und menschl. unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht etc. 121.
Rowley, H. H., Jewish Proselyte Baptism 42.
Rudberg, G., Nya testamentets dräkt *230.*
— Parentesen i NT *230.*
— Pauli brev till romarna *230.*
— Oeversättning av Nya testamentet *230.*
— Parallela *230.*
— *ΕΥΘΥΣ* *230.*
— Kring Codex Cantabrigiensis *230.*
Rudolph, Der Elohist 181 f.
Sahlin, H., 1. Estras 4 etc. *230.*
— Zwei Lukasstellen etc. *230.*
— Messias und das Gottesvolk *2.* 17 f. *230.* 313 f.
— Till förståelsen av Joh. 7, 37—41 *230.*
— Kyrkotanken på apostlarnas tid 231.
— Die Früchte der Umkehr *231.*
— „Die Beschneidung in Christus" *231.*
— Jungfrau Maria *231.*
— Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums *231.* 314.
— Pingstberättelsens teologiska innebörd *231.*
Salomies, J., Uuden Testamentin ajan kulttuurihistoria *221.* 294.
— red. s. *Uuden Testamentin Käsikirja.*
— & Tiililä, Zeitgeschichte, s. *Uuden Testamentin Käsikirja.*
Sass, G., Apostelamt und Kirche 234.
Schindler, P., Antiquitates Christianae *219.* 238.
Schlier, H., Zur kirchl. Lehre von der Taufe *2.* 35 ff.
— Galaterbrief 27.
Schlink, E., Theologie der luth. Bekenntnisschriften *113.* 119. 134 ff.
— Der Ertrag des Kirchenkampfes 125.
Schmidt, K. L., Kanon und apokryphe Evangelien 23.
— Blätter zur kirchlichen Lage 23.
— Das Kirchenproblem des Urchristentums 131 f.
Schniewind, J., Kommentar zum Markusevangelium.
— Entmythologisierung 241.
Schönfeld, W., Der Positivismus und das Kirchenrecht *76 f.* 80. 113. 147.
Schreiner, H., Vom Recht der Kirche 84.
Schumann, F. K., Theol. Grundfragen der Kirchenleitung 90. 114 f.
— Kirche und Lehre *113.* 132.
— Das Wesen der Kirche *113.* 133.
Schweizer, E., Das Leben des Herrn in der Gemeinde *2.* 47 f.

Schweizer, E., Die neutestamentliche Gemeindeordnung *2.* 47.
Scott, E. F., The Nature of the Early Church *2.* 11 ff.
Seidelin, P., Ny pagt-nyt folk-nyt liv *219.* 235.
— Bodfaerdighed og eschatologisk forventning paa Jesu tid *219.* 235.
Seierstad, A., Biblia Pauperum *224.*
Seierstad, I. P., Lukas 22, 14—20 *224.*
Sentzke, G., Den historiske Jesus *221.*
Sheperd, M. H., Paul and the Double Resurrection Tradition *2.* 22.
Shuster, G. N., The Catholic Controversy *318.* 336.
Simon, M., A propos de la lettre de Claude aux Alexandrins *2.* 16 f.
Simpson, C. A., The Early traditions of Israel *91* ff. 112. 187. 193. 199. 206 f.
Sjöberg, E., Lag och sinnelag i rabbinsk judendom *231.*
— Känner I Henok och 4 Esra tanken på den lidande människosonen? *231.*
— Kyrkan och kulten i NT *231.*
— Paulus och judendomen *231.*
— Ville Jesus vara Messias? *231.*
— Der Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch *231.* 305 f.
— Gott und die Sünder 304.
— s. *En bok om bibeln.*
v. Soden, H., Die Verfassungen der deutsch-evangelischen Landeskirchen *69* ff. 75.
— Sakrament und Ethik bei Paulus 32. 44.
Sohm, R., Das altkatholische Kirchenrecht 78.
Stauffer, E., Neutestamentliche Theologie 28.
— Zur Vor- und Frühgeschichte des Primates Petri 29.
Steinbach, E., Communio Sanctorum *77.* 88 f. 131.
Stonehouse, N. B., The Witness of Matthew and Mark 23.
Strathmann, H., Die Stellung des Petrus in der Urkirche *2.* 29 f.
Ström, Å. V., Studium av kyrkoproblemet *231.*
— Kyrkoproblemet *231.*
— Nytt om kyrkan i Nya testamentet *231.*
— Vetekornet *231.* 315.
— Till frågan om ämbetet i Nya testamentet *231.*
Stubdal, Å., Forholdet mellem eskatologi og etik i Jesu forkynnelse *224.* 300 f.
Stutz, U., Die kirchliche Rechtsgeschichte 78.
Suomalaista Raamatuntutkimusta, ed. *A. Lauha* und *A. Nikolainen 221.* 295.
Suomen kansan raamattu, hrsg. v. *T. A. Lehtonen, L. Pohjanpää, I. Salomies 221.* 294.
Sundwall, J., Nya testamentets urtext *221.* 293.
— Bibeloversättning och textkritik *221.* 295.

Thayer, V. T., Religion in Public Education *318.* 326.
Thörnell, G., Två tolkningsproblem *231.*
Tiililä, O., Hellenestinen synkretismi *221.* 293 f.
— Das Strafleiden Christi *221.* 293.
— Tuhatvuotinen valtakunta *221.* 293.
— Zeitgeschichte, s. *Salomies.*
Tillich, Kirche und Kultur 132.
Titius, A., vgl. Deutsche Theologie.
Torm, F., Inledning til det ny Testamente *219.* 232.
— Om τελειοῦν i Hebräerbrevet *219.* 232.
— Johannes' Aabenbaring *219.* 232.
— Nytestamentlig tidshistorie *220.* 232.
Törnvall, G., Geistliches und weltliches Regiment bei Luther *113.* 134 ff.
Troeltsch, L., Soziallehren 136.
Tschischewskij, D., Altruss. Literaturgeschichte 62.

Uuden Testamentin Käsikirja, red. v. *E. G. Gulin, I. Salomies.* 291. 294.

Valen-Sendstad, O., Begrepene lov og Evangelium *224.*
— Om loven og evangeliet *224.*
Verdross-Drossberg, A., Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie *319.* 324.
Vid Åbodomens fot 1924—1949 *222.* 295.
Volz und Rudolph, Der Elohist als Erzähler 181 f.

Wanngard, T., Lärjungen och världen *231.* 313.
Watson, J., The psychological Case of Infant and Child 330.
Weber, W., Staatskirchenrecht *73.*
Wehrung, G., Kirche nach evang. Verständnis *113.* 141 ff.
— Geschichte und Glaube 141.
Wellhagen, J., Anden och riket *231.*
— Barn och ungdom i Nya testamentet *231.*
Wendland, H. D., Die geistleibliche Gestalt der Kirche *113.* 123.
— Pneumokratie und Kirche *113.* 122.
— Der christliche Begriff der Gemeinschaft 132.
Widmann, R., Kirche und Recht *113.* 123.
Wifstrand, A., Lukas och den grekiska klassicismen *231.*
Wifstrand, A., Lukas och Septuaginta *231.*
— Ett nytestamentligt ordföljdsproblem *231.*
— Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter *231.*
Wilcken, U., Hellenen und Barbaren 328.
Wilder, A. N., Variant Traditions of the Resurrection in Acts *2.* 22 f.
Wilhelms, E., Den främmende exorcisten *222.*
Williams, J. P., The New Education and Religion *373.* 387.
Winneth, F. V., The mosaic tradition *267* ff.
Winslow, O., Jonathan Edwards *373.* 378.
Wolf, E., Bekennendes Kirchenrecht *77.* 81. 83 ff. 147.
Wünsch, G., Evangelische Ethik des Politischen 89. *113 f.* 119 ff. 142.

Yahuda, A. S., Die Sprache des Pentateuch 210.

Zilliacus, H., Nya vägar till antiken *222.* 293.
Zweite Bekenntnissynode der Evangel. Kirche der Altpreuß. Union in Dahlem, s. *Immer*, Hrsg.

Date Due

DE 10 '52			

GTU Library
3 2400 00296 3423

n.f.v.18
1950

CBPar

Theologische Rundschau n.f.v.18
1950